Geschichte der Religion im Altertum

bis auf Alexander den Grofsen

von

C. P. Tiele.

Deutsche autorisierte Ausgabe

von

G. Gehrich.

I. Band.

Einleitung. Ägypten. Babel-Assur. Vorderasien.
Bibliographische Anmerkungen.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1896.

Dem Andenken

meiner unvergeſslichen Eltern,

des Pastors prim. **Gustav Gehrich**

und seiner Gemahlin **Henriette** geb. **Brandt.**

Der Herausgeber.

Vorrede des Verfassers.

Zu den Talenten, welche mir versagt geblieben sind, gehört dasjenige, Vorreden zu schreiben. Ich neige denn auch sehr zu der Ansicht eines geistvollen Freundes, des verstorbenen Dichters de Génestet, dafs die meisten Vorreden zu dem Genre des Überflüssigen gehören. Ein Buch, so meinte er, müsse für sich selbst reden. Doch möchte ich gern dem Wunsche des verehrten Bearbeiters meiner „Geschiedenis" entsprechen, der mich um ein Einleitungswort für die deutsche Ausgabe ersuchte. Freudig habe ich sein Unternehmen begrüfst, denn aufserhalb der Niederlande mit ihren Kolonieen und Belgiens ist die Zahl derer, welche Holländisches lesen, naturgemäfs beschränkt. Und was ich von der Übersetzung gesehen habe, giebt mir die Überzeugung, dafs Herr Pastor Gehrich die Aufgabe, welcher er sich mit Liebe unterzog, gewissenhaft, mit grofser Sorgfalt und mit sachkundiger Hand gelöst hat. Er hat sich auch nicht mit der blofsen Übersetzungsarbeit begnügt, sondern das Original ergänzt, wo dies für den deutschen Leser von Belang sein konnte.

Über Anlage und Tendenz dieses Werkes glaubte ich mich in der Einleitung genügend ausgesprochen zu haben. Aber ich habe eingesehen, dafs ich selbst für einen aufserordentlich befähigten und obendrein sehr wohlwollenden und anerkennenden Beurteiler noch nicht deutlich genug gewesen bin. Er meint nämlich, dafs

der Inhalt meines Buches nicht seinem Titel entspreche: dafs es keine Geschichte der Religion im Altertum, sondern die Geschichte einiger vorchristlichen Religionen sei. Ein Wort zur Erklärung und Rechtfertigung ist also nicht überflüssig. Geschichte der Religion ist nicht eine nach einem gewissen Prinzip — sei es nun nach der wechselseitigen Verwandtschaft oder nach dem erreichten Entwicklungsgrade — geordnete Beschreibung aller Religionen, sondern eine Schilderung der Entwicklung der Religion, d. h. des religiösen Menschen, in der Geschichte der Menschheit. Sie geht nicht von einer bestimmten Voraussetzung aus, wie z. B. der, dafs die Religion von Periode zu Periode regelmäfsig wachse an Reinheit, Erhabenheit, Vernünftigkeit oder irgendwelchen anderen Eigenschaften, sondern sie gründet sich auf Wahrnehmung und Untersuchung des wirklich Geschehenen. Und eine Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Grofsen umfafst natürlich lediglich die Religionen derjenigen Völker, welche von allen Sachverständigen zum klassischen Altertum — denn was soll „Altertum" sonst bedeuten? — gerechnet werden. Wenn man die Geschichte der Religion nicht konstruieren, sondern beschreiben will, so kann sie allein aus der Geschichte historisch zusammenhängender Religionen erkannt werden. Jede historische Religion trägt durch ihre eigenartige, einseitige Entwicklung zu der allgemeinen Entwicklung der Religion das Ihrige bei; und die Religionen der Völker, welche miteinander in Berührung kommen, wirken entweder befruchtend oder — selbst wenn sie sich bekämpfen — bildend aufeinander ein. Die Entwicklung der Menschheit geschieht nun einmal auf keine andere Weise, weder in Religion, noch in Kunst, Wissenschaft, Staat und Gesellschaft; und wir haben kein Recht dazu, ein von uns erdachtes Schema, wie geistreich es auch sein möge, stattdessen einzusetzen.

Man fasse also meinen Titel in demselben Sinne auf,

wie den des grofsen Werkes von Perrot et Chipiez: „Histoire de l'Art dans l'Antiquité“, welches die Entwicklung der Kunst bei denselben Völkern beschreibt. Die von mir hier bezüglich der Religionsgeschichte vertretene Auffassung ist durchaus derjenigen gleich, welche Eduard Meyer seiner „Geschichte des Altertums“, G. Maspéro auf etwas beschränkterem Gebiete seiner „Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique“ zugrunde gelegt, und Curt Wachsmuth in seinem kürzlich erschienenen Werk „Einleitung in das Studium der alten Geschichte“ anerkannt hat.

Leiden, im März 1895.

Prof. Dr. **C. P. Tiele.**

Vorrede des Herausgebers.

Selbst auf die Gefahr hin, dem eben von dem Herrn Verfasser angezogenen Urteil de Génestet's neues Beweismaterial zu liefern, möchte ich es doch nicht unterlassen, das vorliegende Werk mit einigen Worten in den deutschen Leserkreis einzuführen, soweit dieser noch nicht mit demselben bekannt geworden ist. Mit der Übersetzung und Herausgabe von C. P. Tiele's „Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid, Eerste deel, Amsterdam 1893" wünschte ich allen denen einen Dienst zu erweisen, welche sich aus irgendwelchen Gründen mit den Religionen des klassischen Altertums wissenschaftlich zu beschäftigen haben.

Hierbei denke ich nicht nur an Historiker, Archäologen und Religionsphilosophen, sondern vor allem auch an meine engeren Fachgenossen, die Theologen. Freilich zweifle ich nicht einen Augenblick daran, dafs nur wenige die Notwendigkeit solcher Studien für die letzteren zugestehen werden. Das vermag bei mir jedoch nicht die Überzeugung zu erschüttern, dafs der Theologe, welcher niemals vergleichende Studien auf dem Gebiete der Religionsgeschichte getrieben hat, dem wissenschaftlichen Verständnis des Christentums ebensowenig gerecht zu werden vermag, als der Mediziner, welcher die Anatomie und Physiologie der Wirbeltiere nicht kennt, den menschlichen Organismus wissenschaftlich zu begreifen und zu würdigen imstande ist. „Begriffe ohne An-

schauungen sind leer" — dieses oft citierte Wort Kant's gilt nicht nur für den niederen, sondern auch für den höheren und höchsten Unterricht. Die sogenannten Prolegomena zur Dogmatik oder die dogmatisch-ethische Prinzipienlehre und besonders die Religionsphilosophie arbeiten mit einer Fülle von allgemeinen Begriffen, deren Kenntnis und Anwendung zwar überall zu der normalen theologischen Bildung gerechnet wird, trotzdem aber völlig wertlos bleibt, wenn jene nicht von ihrem Besitzer wenigstens teilweise durch einen selbständigen Abstraktionsprozeſs von der geschichtlichen Wirklichkeit gewonnen sind. Und je breiter die konkrete Grundlage ist, auf welcher dieser Abstraktionsprozeſs sich vollzieht, um so sicherer führt er zu wirklicher, wissenschaftlicher Erkenntnis.

Aus diesem Grunde ist es unumgänglich, daſs jeder, welcher zu einem wissenschaftlichen Verständnis christlichen Glaubens und Lebens gelangen will, auſser der israelitischen mindestens noch eine oder zwei der bedeutenderen historischen Religionen in ihrer Entwicklung etwas genauer kennen lernt. Erst durch das Studium fremder Religionen schärft sich das Auge für die spezifische Eigentümlichkeit und den ewigen Inhalt der eigenen — nur so lernt man es, auch in dieser objektiv und pietätvoll die unvergängliche Wahrheit von dem vergänglichen Gleichnis zu scheiden. So tritt die vergleichende Religionsgeschichte für das theologische Studium als Schwesterdisziplin neben die christliche Dogmengeschichte, ähnlich wie auf dem Gebiete der Naturwissenschaft die Phylogenie neben die Ontogenie.

Gleichwohl findet bislang die Religionsgeschichte in dem Lektionsplan der deutschen Universitäten nicht die verdiente Berücksichtigung. Auſser Prof. v. Roth in Tübingen und Prof. Duhm (jetzt in Basel), welcher sie früher einmal, wenn ich nicht irre, in Göttingen vortrug, ist mir wenigstens niemand bekannt geworden, der die

Geschichte der nichtchristlichen Religionen zusammenfassend in einer besonderen akademischen Vorlesung behandelt hätte. Litterarisch wird sie bei uns meist in Verbindung mit der allgemeinen Geschichte oder in monographischer Form von Historikern, Orientalisten, klassischen Philologen und Ethnologen — weit seltener von Theologen — gepflegt, und zwar vielfach in einer der deutschen Wissenschaft durchaus würdigen Weise. Ich erinnere nur an die Verdienste Eduard Meyer's um unsere Disziplin. Aber es fehlt an zusammenhängenden Darstellungen; das z. Z. brauchbarste Handbuch in deutscher Sprache über das Gesamtgebiet stammt aus der Feder eines Ausländers: P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bde, Freiburg i. B. 1887—89. Unter den theologischen Universitätslehrern hat m. W. nur Hermann Schultz in Göttingen die Grundzüge der Hierographie seiner Fachwissenschaft organisch eingegliedert; und zwar schon seit längerer Zeit in seinen regelmäfsigen Vorlesungen über die Apologie des Christentums, deren Hauptgedanken kürzlich auch durch den Druck veröffentlicht sind (Grundrifs der Apologetik. Zum Gebrauche bei akademischen Vorlesungen. VI, 126 S. gr. 8. Göttingen 1894 [1])). Ähnlich — wennschon nicht mit der gleichen Ausführlichkeit — scheint Otto Pfleiderer in Berlin bei seinen Vorlesungen über systematische Theologie zu verfahren, welche ich jedoch nicht aus eigner Anschauung kenne; ich schliefse es nur aus den §§ 19—29 seines „Grundrisses der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“ (4. Aufl. Berlin 1888).

Ob es nun der vergleichenden Religionswissenschaft im Laufe der nächsten Zeit gelingen wird, sich auch in Deutschland den ihr gebührenden Platz in dem Kreise der

1) Die Bezeichnung des 2. Hauptteils (S. 44—77) als „Religionsphilosophie“ ist m. E. nicht ganz zutreffend.

akademischen Disziplinen zu erringen, bleibt abzuwarten. Die moderne Hyperorthodoxie wenigstens würde sich wohl kaum dazu aufschwingen können, in ihr mehr als ein überflüssiges Anhängsel und einen gefährlichen Sauerteig des theologischen Studiums zu erblicken. Die genetische und die komparative Methode, die beiden Hauptfaktoren wissenschaftlicher Erkenntnis, erscheinen ihr meist in gleicher Weise verdächtig und verwerflich. Und nicht jeder Theologe ist dazu befähigt, zwischen der rein empirisch-kausalen Betrachtungsweise der Wissenschaft, welche das vorliegende Buch vertritt, und der ethisch-teleologischen Betrachtungsweise des christlichen Glaubens so zu unterscheiden, wie es die Sache erfordert. Wie der Mensch ein Sohn der Erde und des Himmels zugleich ist, so trägt auch seine Religion ein doppeltes Antlitz: ein göttliches und ein menschliches. Jenes schauen wir im Glauben, dieses zeigt uns die Wissenschaft — darf man dem, welcher das zweite schildert, ohne weiteres vorwerfen, dafs er das erste nicht kenne und liebe?

Bei der Herausgabe meiner deutschen Bearbeitung des vorliegenden Tieleschen Werkes, dessen Bedeutung namentlich von Albert Réville in der „Revue de l'Histoire des Religions“ und Karl Furrer im „Theologischen Jahresbericht“ hervorgehoben ist, war es mir lediglich darum zu thun, Studien in der oben bezeichneten Richtung zu fördern und anzuregen. Der Herr Verfasser ist meinem Anerbieten in der liebenswürdigsten Weise entgegengekommen und hat mich auch brieflich mannigfach mit seinem Rat unterstützt, wofür ich mich ihm zu besonderem Dank verpflichtet fühle. Ich halte meine Übersetzung nicht für vollkommen und weifs sehr gut, dafs sich mancher Satz im Deutschen noch besser stilisieren liefse — aber dann hätte ich häufiger Umformungen einzelner Perioden vornehmen müssen, und das wollte ich im Interesse der Treue meiner Übersetzung

thunlichst vermeiden, da diese Eigenschaft m. E. zumal bei der Wiedergabe eines wissenschaftlichen Werkes unbedingt in erster Linie zu erstreben ist. Einige Versehen und Druckfehler, welche sich trotz aller Sorgfalt eingeschlichen haben, werde ich in einem Verzeichnis berichtigen, welches ich der binnen kurzer Zeit nachfolgenden Zweiten Hälfte des 1. Bandes beizugeben gedenke. Diese, die Geschichte der Religion in Vorderasien umfassend, wird auch eine Übersicht über die wichtigste Litteratur zum Studium der bisher behandelten Religionen bringen, welche ich durch die Hinzufügung der deutschen Übersetzungen fremdsprachlicher Werke und der hauptsächlichsten neueren Erscheinungen vermehrt habe. Der 2. Band, über dessen Inhalt die „Einleitung" S. 12 Aufschlufs giebt, wird zur Ausgabe gelangen, sobald das niederländische Original vollendet ist.

Der Verlagsbuchhandluug von Friedrich Andreas Perthes in Gotha statte ich auch an dieser Stelle für die bereitwillige Förderung und die ansprechende Ausstattung, welche sie meiner Arbeit zuteil werden liefs, meinen verbindlichsten Dank ab. Den Namen meines treuesten Studienfreundes, dessen helle Augen mich bei der Korrektur der Druckbogen freundlich unterstützt haben, verschweige ich hier — aber nicht aus Undankbarkeit.

Hannover, im März 1895.

Pastor **Georg Gehrich.**

Der nunmehr nachfolgenden Zweiten Hälfte des I. Bandes, welche die Geschichte der Religion in Vorderasien enthält, habe ich nur Weniges hinzuzufügen. Sie ist nach denselben Grundsätzen bearbeitet, wie die erste. Bei der Lektüre der Paragraphen, welche von der israelitischen Religion handeln, darf nicht aufser Acht gelassen werden, was der Verfasser selbst an verschiedenen Stellen geflissentlich betont hat: nämlich einmal, dafs es sich in dem Zusammenhange dieses Werkes nicht um eine eigentliche Darstellung der Geschichte dieser Religion, sondern nur um eine Skizze ihrer geschichtlichen Genesis mit besonderer Berücksichtigung ihrer wechselnden Beziehungen zu den Nachbarreligionen handeln kann (S. 221. 224. 290 f.) — und sodann, dafs eine Würdigung der Religion Israels vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus hier nicht nur nicht beabsichtigt, sondern durch den Charakter der vergleichenden Religionswissenschaft direkt ausgeschlossen ist (S. 367. 368 vgl. S. 4 f.). Denn diese kennt keinerlei religiöse, sondern lediglich anthropologische Prämissen, wie die allgemeine Geschichte (vgl. z. B. die bündige Zusammenfassung derselben bei Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums, Bd. I, § 1—10). Ich fühle mich veranlafst, diese für jeden Sachkundigen selbstverständliche Thatsache ausdrücklich hervorzuheben, um die allgemeine Position des Verfassers vor Mifsverständnissen seitens minder informierter Leser nach Möglichkeit zu schützen.

Die bibliographischen Anmerkungen am Schlusse dieses Bandes werden für manche eine willkommene

Zugabe sein. Ich habe sie in zweckentsprechender Weise und innerhalb bestimmter Grenzen fortzuführen und zu vermehren gesucht, wobei ich mich in einzelnen Fällen mit dem Herrn Verfasser besonders verständigte und seiner gütigen Unterstützung erfreuen durfte. Doch konnte die seit 1893 erschienene Litteratur im Texte selbst nicht mehr berücksichtigt werden. Für die mit einem Asteriskus bezeichneten Zusätze ist der Herausgeber verantwortlich.

Eine einheitliche Transscription habe ich wenigstens angestrebt, freilich in dem Bewufstsein, dafs Vollkommenheit auch auf diesem Gebiete ein unerreichbares Ideal bleibt. Aussprachebezeichnungen sind häufig nur anfangs gesetzt und bei späterer Wiederkehr desselben Wortes weggelassen, um den Druck nicht noch mehr zu erschweren. Einige Versehen und Druckfehler, welche mir nachträglich auffielen, habe ich in einem besonderen kleinen Verzeichnisse berichtigt. Band II, welcher die Geschichte der Religion bei den iranischen Völkern behandeln wird, befindet sich in Vorbereitung.

Hannover, Weihnachten 1895.

Pastor **Georg Gehrich.**

Inhalt.

Einleitung.

Erstes Buch.

Die Religion in Ägypten.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Zweites Kapitel.

Die Religion in der Memphitischen Periode.
(Das Alte Reich.)

Drittes Kapitel.

Die Religion in der ersten Thebanischen Periode.
(Das Mittelreich.)

Viertes Kapitel.

Die Religion in der assyrischen Epoche.

Fünftes Kapitel.

Die Religion in dem neubabylonischen Reiche.

Sechstes Kapitel.

Charakteristik und Beurteilung der babylonisch-assyrischen Religion.

Drittes Buch.

Die Religion in Vorderasien.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Zweites Kapitel.

Das Gemeinschaftliche in den Religionen Vorderasiens.

Drittes Kapitel.

Nationale und lokale Götter und Kulte. (A. Bei den Aramäern und ihren Nachbarn.)

Viertes Kapitel.

Nationale und lokale Götter und Kulte. (B. Bei den Phöniciern, den Kanaanäern und ihren Nachbarn.)

Fünftes Kapitel.

Jahve und die Götter der Völker.

Seite

Bibliographische Anmerkungen.

Einleitung.

Erstes Buch.

Ägypten.

Zweites Buch.

Babel-Assur.

Seite

Drittes Buch.

Vorderasien.

Einleitung.

1. Begriff der Religionsgeschichte.

Religion nennt man im allgemeinen Sinne des Wortes die Beziehung zwischen dem Menschen und den übermenschlichen Mächten, an welche er glaubt und von welchen er sich abhängig fühlt. Diese Definition begrenzt lediglich den Gegenstand unserer historischen Untersuchung und ist keine philosophische; was das Wesen der Religion ist, mufs als Resultat der historischen wie der psychologischen Untersuchung durch die Philosophie bestimmt werden. Wenn wir von übermenschlichen und nicht von übersinnlichen Mächten sprechen, so geschieht dies mit Vorbedacht. Auch sinnlich wahrnehmbare Mächte, sichtbare Götter werden in vielen Religionen angebetet, aber übermenschlich sind sie immer, wenn nicht stets in Wirklichkeit, so doch in der Schätzung ihrer Verehrer.

Unter Religionen versteht man die Weisen der Gottesverehrung, wie sie verschiedenen Stämmen, Nationen oder solchen Vereinigungen eigentümlich sind, welche sich auf einen ihren Mitgliedern gemeinschaftlichen Glauben gründen. Es ist ein Mifsverständnis, wenn man manchen Volksreligionen die Einheit abspricht und behauptet, man dürfe z. B. nicht von der griechischen, der römischen, der ägyptischen Religion, sondern nur von griechischen, römischen und ägyptischen Religionen reden. Wir reden davon mit demselben Recht, wie von

der griechischen Sprache, wenn wir auch wissen, dafs ihre Dialekte sehr verschieden waren und ihre Formen in den einzelnen Perioden ihrer Entwicklung nicht dieselben sind. Und ebenso wenig darf man wegen der Verschiedenheit der lokalen und provinzialen Kulte und wegen der Veränderungen, welche sie im Laufe der Zeit erlitten, die wirkliche Einheit der erwähnten und anderer Religionen verkennen.

Das Wort Geschichte hat eine doppelte Bedeutung. Ebenso wie das griechische *ἱστορια*, dessen Übersetzung es ist, wird es gebraucht sowohl für die beschreibende Untersuchung wie für die zusammenhängende Erzählung von Ereignissen oder eines Entwicklungsganges. So spricht man wohl von einer allgemeinen Geschichte der Religionen, in demselben Sinne, in welchem man von Naturgeschichte spricht, und meint dann eine nach einer gewissen Ordnung angelegte Beschreibung und Charakteristik aller bekannten Religionen, auch derjenigen, deren eigentliche Geschichte im Dunkel liegt. Dies ist die Hierographie im engeren Sinne, die beschreibende und vergleichende, welche jedoch nicht den Gegenstand dieser Schrift bildet [1].

Aber die Hierographie umfafst auch die eigentliche Geschichte der Religion, und mit dieser wollen wir uns jetzt beschäftigen, wenigstens soweit sie das Altertum betrifft. Sie ist noch etwas anderes als eine Sammlung von historischen Beschreibungen der Religionen, welche die Entwicklung des religiösen Glaubens beeinflufst haben, wäre dieselbe auch rein chronologisch und nicht ethnologisch oder morphologisch angeordnet. Um ihrem Namen vollkommen zu entsprechen, müfste

---

1) Sollte ich Zeit und Gelegenheit dazu finden, so hoffe ich später einen Abrifs oder eine Einleitung zu dieser beschreibenden und vergleichenden Hierographie geben zu können. Mehr als einmal behandelte ich sie für meine Zuhörer; an Baumaterialien fehlt es mir also nicht.

sie nicht nach den Völkern, sondern nach den grofsen historischen Perioden eingeteilt sein. In der ersten Periode würde dann die Geschichte der Religion in Ägypten während des Alten und des Mittel-Reiches und in Babylonien vor der Stiftung des assyrischen Reiches erzählt werden müssen. Die Geschichte der Religion in der zweiten Periode würde sich mit derjenigen Ägyptens während des Neuen Reiches bis zum Sturze der Ramessiden, Babels und Assurs bis zum Regierungsantritt Tiglatpilesars III., Israels bis zum Exil, der Hellenen in der pelasgischen, achäischen und homerischen Epoche, der vedischen, alt-zarathustrischen und einigen gleichzeitigen in West- und Kleinasien zu beschäftigen haben u. s. w. Aber zu diesem Zwecke müfsten unsere Quellen reichlicher fliefsen, und die Chronologie gesicherter sein. Auch würde man jedesmal in der Beschreibung der Entwicklung der einzelnen Religion abbrechen müssen und dadurch sowohl den Überblick erschweren wie Verwirrung verursachen. Auch hier thut man also am besten, die Geschichte jeder Religion für sich und im Zusammenhange zu behandeln und die Religionen dann in der Zeitfolge zu gruppieren, in welcher sie in der Geschichte auftreten. Nur sei man darauf bedacht, beständig auf ihren Zusammenhang und ihre Verwandtschaft, auf ihre historischen Beziehungen, auf den Einflufs, welchen sie aufeinander ausüben, und was sie voneinander übernehmen, auf ihre Vermischung und ihren Kampf, und vor allem auch auf die Vergangenheit, in welcher sie wurzeln, hinzuweisen. Auf diese Weise giebt selbst solch eine Geschichte der Religionen eine Vorstellung von der Entwicklung des religiösen Gedankens und Sinnes in der Weltgeschichte und wird sie in der That zu einer Geschichte der Religion [1]).

---

1) Vgl. dazu meine Ausführungen in der Encycl. Brit. Vol. XX, p. 370 f. Art. Religions.

2. Methode der Religionsgeschichte.

Es versteht sich von selbst, dafs für diese historische Untersuchung keine andere Methode gelten kann als für jede andere. Sie mufs von gewissenhaftem und sachkundigem Quellenstudium ausgehen und darf nichts als sicher betrachten, was nicht durch die Quellen bestätigt wird. Natürlich kann man nicht von jedem Bearbeiter der Hierographie fordern, dafs er für jede Religion, welche er kennen lernen will, jene grofsenteils philologische Untersuchung selbst anstelle. Selbst der begabteste Geist würde dazu nicht imstande, und das längste Menschenleben nicht ausreichend sein, um sich auch nur die hierzu erforderliche Sprachkenntnis zu erwerben. Auf einem so ausgebreiteten Gebiete wie diesem ist Teilung der Arbeit dringend notwendig. Einen gröfseren oder kleineren Teil des Gebietes mufs jeder Hierograph gänzlich beherrschen; für das Übrige mache er verständigen Gebrauch von der wissenschaftlichen Arbeit anderer. Wo aber diese Arbeit noch nicht oder nicht streng methodisch vollbracht ist, oder die Anhaltspunkte fehlen, hüte er sich vor Schlüssen, die durch nichts gerechtfertigt werden, und vor Urteilen, welche auf keiner soliden Grundlage ruhen.

Hypothesen, wenn wissenschaftlich gerechtfertigt, mögen zur Ausfüllung von Lücken und zur Erklärung von Erscheinungen dienen, aber es darf niemals auf ihnen fortgebaut werden, als ob sie bewiesene Thatsachen wären, und sie dürfen auch nicht mit den Thatsachen im Widerspruch stehen. Da jedoch Geschichte etwas mehr sein mufs als eine dürre Chronik, und es sich auch hier, wie in jeder anderen Geschichte, darum handelt, die Vergangenheit wieder zu beleben und, soweit das möglich ist, zu begreifen, können solche Hypothesen hier ebenso wenig als in jeder anderen Wissenschaft entbehrt werden [1].

---

1) Vgl. hierüber Maurice Vernes, L'Histoire des religions,

3. Die Entwicklungshypothese.

Da die einzig wissenschaftliche historische Methode die genetische ist, welche die pragmatische verdrängt hat, so mufs auch die Religionsgeschichte, wenn sie ihren wissenschaftlichen Charakter nicht einbüfsen soll, von der Entwicklungshypothese ausgehen. Diese Hypothese besagt, dafs alle Veränderungen und Reformen in den Religionen, sie mögen nach subjektiver Auffassung als Entartung oder als Fortschritt zu bezeichnen sein, die Folge natürlichen Wachstums sind und hierdurch am besten erklärt werden. Die Religionsgeschichte zeigt, wie die Entwicklung sowohl durch den Charakter der Völker und Völkerfamilien, wie durch den Einflufs der Verhältnisse, in denen sie leben, und einzelner Personen bestimmt wird und an welche Bedingungen sie geknüpft ist.

Die Entwicklungshypothese läfst unentschieden, ob alle Religionen die Schöfslinge einer einzigen prähistorischen Religion, oder ob die verschiedenen Religionsfamilien, wie die semitische, die ario-europäische und andere, aus ebenso vielen, nur ideell verwandten, aber selbständig entstandenen Religionen entsprossen sind; eine Frage, welche auf Grund vergleichender Untersuchung durch die Philosophie zu beantworten ist. Sie ist am allerwenigsten ein philosophisches Postulat, nach welchem sich die Thatsachen richten müfsten, sondern gerade eine Frucht der historischen Untersuchung selbst, denn ihr einziger Grund ist die Wahrnehmung von Er-

---

sa méthode et ses divisions etc. Paris, Leroux 1887, und dagegen meine Arbeit „Tweeërlei godsdienstgeschiedenis", Theol. Tijds. XXI, 1877, blz. 253 vgg.; ferner Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire des religions, Brux. et Par. 1887, besonders Leçon d'ouverture, a. a. O. p. 1 ff. und Réponse à quelques objections, a. a. O. p. 135. Für die Methode der Geschichte im allgemeinen ziehe man das tüchtige Werk von Ernst Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, Leipzig 1889, 2. Aufl. 1894, zurate.

scheinungen, welche sie allein genügend zu erklären vermag. Ohne sie kann die Wissenschaft keinen Schritt vorwärts thun.

Um Misverständnisse zu vermeiden, soll ausdrücklich hervorgehoben werden, dafs die Annahme einer Entwicklung auch auf diesem Gebiet weder den Glauben an die göttliche Wirksamkeit noch die Anerkennung der Macht der Persönlichkeit, d. h. hier den Einflufs von Religionsstiftern, Reformatoren, Propheten u. dgl., ausschliefst. Denn für den religiösen Menschen hat auch alle Entwicklung ihren tiefsten Grund in Gott, und der Einflufs frommer und hochbegabter Charaktere ist das kräftigste Mittel zu ihrer Beförderung [1]).

4. Animistische Rudimente in den historischen Religionen.

Eine andere Hypothese, die gleichwohl mit der Entwicklungshypothese sehr nahe verwandt und für das rechte Verständnis unserer Geschichte gleich unentbehr-

---

1) Im Jahre 1874 habe ich über diese Fragen einen litterarischen Streit mit Prof. Doedes und im Jahre 1875 mit Prof. Pfleiderer ausgefochten. Vgl. J. J. Doedes, De toepassing van de ontwikkelingstheorie niet aan te bevelen voor de Geschiedenis der Godsdiensten. Utr. 1874. Dagegen C. P. Tiele, „De Ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst en de hypotheze waarvan zij uitgaat“ in De Gids, 1874, Nr. 6, worauf Doedes antwortete in seinem „Over de ontwikkelingshypotheze in verband met de Geschiedenis der godsdiensten“ in Stemmen voor waarheid en vrede, 1874.

Siehe ferner O. Pfleiderer, „Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion“ in Jahrbb. für prot. Theol., 1875 Heft 1. Dagegen C. P. Tiele, „Over den aanvang en de ontwikkeling van den godsdienst. Een verweerschrift“, in Theol. Tijds. 1875, blz. 170 vgg.

Über die Gesetze, welche die religiöse Entwicklung beherrschen, oder wie ich jetzt lieber sagen würde, über die Bedingungen, an welche sie geknüpft ist, schrieb ich Theol. Tijds. 1874, blz. 225 vgg. Verkürzte französische Übersetzung von M. Vernes in der Revue politique et littéraire, 12 août 1876.

lich ist, ist diese, dafs eine Anzahl von Vorstellungen und Gebräuchen, Eigentümlichkeiten der Lehre und des Kultus in den historischen Religionen der zivilisierten Völker, welche mit den höheren Begriffen, die man in ihnen antrifft, wenig übereinstimmen, nichts anderes sind als Rudimente tieferstehender Religionsformen, wie sie jetzt noch bei den Naturvölkern herrschen und in animistischen Anschauungen ihre Erklärung finden.

Der Animismus ist nicht selbst eine Religion, sondern eine Art von primitiver Philosophie, welche nicht allein die Religion, sondern das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht. Er ist der Glaube an die Existenz von Seelen oder Geistern, von welchen allein die mächtigen, solche, von denen der Mensch sich abhängig fühlt und vor denen er sich fürchtet, den Rang göttlicher Wesen einnehmen und als solche angebetet werden. Man stellt sich diese Geister vor als frei auf Erden und in der Luft umgehend und, sei es aus eigenem Antriebe, sei es durch Zaubermacht beschworen und also gezwungen, den Menschen erscheinend.

Diese Vorstellung, welche die eine Seite des Animismus darstellt, nennt man am besten Spiritismus. Aber die Geister können auch zeitweilig oder für immer in einem oder dem anderen lebenden oder leblosen Objekte Wohnung nehmen; und dann wird dieses Objekt, als mit höherer Macht begabt, verehrt oder zur Beschirmung von Personen und Gemeinschaften verwendet. Für diese Seite des Animismus gebraucht man das nach dem portugiesischen feitiço gebildete Wort Fetischismus [1]).

1) Feitiço, wie die Portugiesen die Gegenstände nannten, welchen die Neger eine wunderbare Kraft zuschrieben, wurde von de Brosses unrichtig mit fatum, chose fée in Verbindung gebracht und kommt, wie Tylor mit Recht bemerkt hat, von dem mittelalterlich-lateinischen factitius, „mit Zauberkraft begabt“, her, welches im Altfranzösischen faitis, im Altenglischen fetys lautete und die Bedeutung „nett, wohlgebildet“ bekommen hat. Vgl. den Doppelsinn unseres deutschen Wortes „bezaubernd“.

Einige meinen, dafs der Fetischismus, als Verehrung durch einen Geist beseelter Objekte, dem Spiritismus, als Verehrung frei sich bewegender Geister, voraufgegangen sei, ehe beide zum Animismus verschmolzen. Dies ist jetzt nicht mehr zu konstatieren, denn in der Geschichte und bei den jetzt noch auf animistischem Standpunkte befindlichen Völkern kommen sie immer verbunden vor, obschon hier dieser, dort jener überwiegt. Andere sind der Ansicht, dafs neben den animistischen Rudimenten in den historischen Religionen noch Spuren einer älteren Anschauung zu entdecken seien, des Naturismus, der Verehrung von Naturgegenständen und Naturerscheinungen als lebendiger und mächtiger Wesen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt. So würde dann, wie sich der Polytheismus aus dem Polydämonismus entwickelte, dem Polydämonismus das voraufgegangen sein, was man etwa Polyzoïsmus nennen könnte. Diese Meinung, obgleich nicht unwahrscheinlich und deshalb nicht ohne weiteres zu verwerfen, ist ebenfalls noch nicht überzeugend bewiesen.

Wir werden sehen, ob in den Religionen, mit deren Geschichte wir uns beschäftigen, wirklich Erscheinungen auftreten, welche, ohne mit dem Entwicklungsstadium übereinzustimmen, in welchem die ersteren sich befinden, ebenso wenig aus dem Animismus, sondern allein aus dem Naturismus erklärt werden können.

Unsere Hypothese ist eine rein historische. Sie läfst unentschieden, ob es einmal eine Zeit gegeben hat, in welcher die animistische Anschauung schlechthin allgemein war, und ob dieser nicht noch ein anderes Entwicklungsstadium voraufgegangen ist; sie behauptet auch nicht, dafs alle, selbst die höher entwickelten Religionen, von derselben Art und von demselben Geist gewesen sein müfsten, wie jetzt noch die der unkultivierten und barbarischen Völker — Probleme, welche mehr in die prähistorische Anthropologie und in die Philosophie als in

die Geschichte gehören. Sie gründet sich auf Beobachtung und Vergleichung. In den Religionen, deren Geschichte am höchsten hinaufreicht, wie der ägyptischen, der altchaldäischen, der chinesischen, mehr noch als in den erst später entwickelten, und bei allen am meisten in den ältesten Perioden und dann wieder in denen des Verfalls, findet man magische Vorstellungen und Riten von so ausgeprägt animistischem Charakter, daſs man es nicht unterlassen kann, sie mit ähnlichen Einbildungen und Gebräuchen zu vergleichen, wie sie in den Religionen der halb- und nichtzivilisierten Völker vorkommen und dort mit dem Standpunkt, auf dem diese Religionen sich noch befinden, völlig harmonieren. Hieraus zog man die durchaus gerechtfertigte Schluſsfolgerung, daſs jene Erscheinungen in den höher stehenden Religionen Rudimente, Überbleibsel (survivals) aus einer früheren Epoche ihrer Entwicklung seien — zu tief gewurzelt, um sich durch die Macht rationellerer Vorstellungen gänzlich ausrotten zu lassen, und sich kräftig wieder hervordrängend, sobald die Religionen in Verfall gerieten, mit andern Worten: sobald die Gebildeten sich von ihnen abwendeten.

Keineswegs jedoch behaupten wir, daſs die noch lebenden Religionen der unkultivierten Völker ein getreues Bild davon gäben, was die Religionen der Ägypter, der Babylonier, der Griechen oder anderer Kulturvölker einmal gewesen sein müſsten. Können wir doch die jetzt noch bestehenden, vom Animismus beherrschten Religionen nur als Ruinen betrachten. Die einseitige Entwicklung der unkultivierten Rassen, eine Folge ihrer Isolierung, hat ihren Glauben an Zaubermacht und Wunderwirkungen stets zunehmen und allerlei Formen des Aberglaubens, allerlei Zauberpraktiken und Fetische entstehen lassen, welche früheren Zeiten sicherlich unbekannt waren. Obendrein haben diese Religionen sich selbst überlebt und sind dadurch gebrechlicher und lückenhafter, bis-

weilen auch wüster und roher geworden. In dem Mafse, in welchem die niederen Fetische sich vervielfältigten, traten die höheren Mächte mehr in den Hintergrund, wenigstens im Kultus. Ein merkwürdiges Beispiel dafür liefern die polynesischen Völker. Auf den Inselgruppen, welche am dichtesten bei dem Punkte liegen, von welchem aus die Stämme sich über den Archipel ausbreiteten, sind die höheren göttlichen Wesen noch viel zahlreicher, mächtiger und geehrter als auf denen, welche von jenem Punkte am weitesten entfernt sind. Die Neuseeländer verehren fast nichts anderes mehr, als die Geister oder die Seelen der Abgeschiedenen, obgleich ihre Sagen beweisen, dafs sie die höheren Götter ihrer Rasse sehr wohl kennen.

Doch wird man gut daran thun, zum besseren Verständnis der historischen Religionen eine oder mehrere der animistischen kennen zu lernen. Besonders eigenen sich dazu die Religionen der Ureinwohner Amerikas, weil in dieser Gruppe der religiöse Animismus sich auf jeder Stufe der Entwicklung zeigt. Alle diese Religionen, aufser denjenigen der Hyperboreer und der Feuerländer, weisen denselben Grundcharakter auf und haben gewisse eigenartige Gebräuche und Einrichtungen miteinander gemein; aber was ihre religiöse Entwicklung anlangt, findet man bei ihnen die reichste Abstufung. Zwischen der Kultur und Religion der Shoshoni und Comanche in Nord-, der Pampas-Indianer, Botokuden, Ottomaken und brasilianischen Wilden in Südamerika einerseits und derjenigen der Azteken in Mexiko, der Maya-Völker, der peruanischen Incas anderseits ist ein himmelweiter Unterschied, und doch scheinen sie wohl alle miteinander verwandt zu sein [1]). Eine Beschreibung der animistischen Religionen würde hier nicht am Platze sein; wir müssen

---

1) Vgl. A. Réville, Les Religions des peuples noncivilisés I, p. 208—211.

dafür auf andere Werke verweisen [1]). Nur das ist hier zu bemerken, dafs die vom Animismus beherrschten Religionen charakterisiert werden durch eine bunte, verworrene, schwankende Lehre, einen ungeordneten Polydämonismus, welcher gleichwohl den Glauben an einen höchsten Geist nicht ausschliefst, und endlich durch Zauberei und Wahrsagerei (Magie und Mantik).

5. Begrenzung und Plan dieser Geschichte.

Aus unserer Auffassung von der Aufgabe der Religionsgeschichte, wie sie bereits dargelegt wurde, folgt ohne weiteres, dafs Fragen, wie die nach dem Ursprung der Religion und ihren vermutlich ältesten Formen, also Probleme, welche sich auf prähistorische Zustände beziehen, als solche aufserhalb unserer Betrachtung liegen. Unsere Geschichte beginnt nicht eher, bevor die wirkliche Geschichte beginnt, das heifst da, wo historische Urkunden und Denkmäler reden, oder eine wohlverbürgte Überlieferung die Probe der Kritik bestehen kann. Nur wenn in einer Religion selbst die unverkennbaren Spuren einer früheren Epoche zu finden sind, oder die Vergleichung zweier bezw. mehrerer selbständiger, jedoch verwandter Religionen dazu berechtigt, solch eine Epoche zu mutmafsen, werden wir davor die Augen nicht schliefsen. Allerdings werden wir uns dabei auf das Allersicherste beschränken. Wir können auch nicht gänzlich schweigen von Religionen, deren Geschichte so gut wie völlig unbekannt ist, die aber in einem oder dem anderen Zeitpunkte mit einer der grofsen historischen Religionen in Berührung gekommen sind und sie beeinflufst haben. Bei der Behandlung der verschiedenen Religionen halten wir uns an die chronologische Folge, in welcher sie auf der Bühne der Weltgeschichte aufgetreten sind.

---

1) Die wichtigsten Werke, welche von diesen Religionen im allgemeinen und von einzelnen derselben im besonderen eine gute Vorstellung geben können, werden wir in der Bibliographie nennen.

Beginnen wir mit der ältesten Geschichte, dann versteht sich von selbst, dafs entweder die ägyptische oder die altbabylonische Religion den Vortritt haben mufs; es kann sich nur um die Frage handeln, welche von diesen beiden. Eine Rolle in der Weltgeschichte hat Babel sicherlich um viele Jahrhunderte früher als Ägypten gespielt, wenn auch beider Spezialgeschichte ungefähr gleich weit zurückreicht. Dennoch stellen wir die ägyptische Religion voran. Als Religion ist sie in der That altertümlicher, und sie hat eher den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht, wie die babylonische; dazu kommt, dafs letztere schwerlich durch die ägyptische von den jüngeren semitischen Religionen geschieden werden kann, mit denen sie so eng zusammenhängt. Nach den gröfstenteils semitischen Religionen Westasiens mufs, als Erbe der Weltherrschaft, Persien in Betracht kommen. Aber die zarathustrische Religion ist ohne eine Vergleichung mit der naheverwandten vedischen nicht zu begreifen. Wir lassen daher auf die semitischen Religionen des Altertums erst die indopersische oder ostarische, dann die altiranische oder zarathustrische folgen und wenden uns danach über Kleinasien nach Griechenland und Italien.

Vorläufig beschränken wir uns auf diese, also auf die Religionsgeschichte des Altertums. Die innere Entwicklung, die Ausbreitung und der Ringkampf der drei sogenannten Weltreligionen, des Buddhismus, des Christentums und des Islâm, welche den Inhalt der neueren Geschichte der Religion bilden, liegen noch aufserhalb unseres Planes [1]).

1) Sollte ich mich jemals an die Abfassung einer Übersicht der neueren Religionsgeschichte wagen, so würde das nur unter Mitwirkung anderer geschehen können. Ich bin nicht in der Lage, auch aus dieser ein Spezialstudium machen zu können, und nicht geneigt, eine blofse Kompilation aus den Werken anderer zu liefern.

Der Buddhismus greift erst nach Alexander in die Entwicklungsgeschichte der Religion ein und gehört zudem mit gröfserem Recht in die ostasiatische Entwicklungsreihe.

Ob wir die synkretistische Periode, welche die Entstehung des Christentums einschliefst und den Übergang von der Antike zu einem neuen Weltalter bildet, eine der interessantesten Partieen unserer Geschichte, auch noch werden besprechen können, mufs die Zukunft lehren. Jedenfalls mufs diese als ein Ganzes beschrieben werden und deshalb erst, nachdem die Geschichte der Religion bei den herrschenden Völkern des Altertums behandelt ist.

Sollte man hier mehr als eine wichtige Religion vermissen, welche doch in einer allgemeinen Hierographie, d. h. in einer vollständigen, systematischen Beschreibung aller Religionen der Welt nicht würde fehlen dürfen, so beachte man die ausgesprochene Bestimmung dieses Werkes: nämlich den Entwicklungsgang der Religion im Altertum zu schildern. Religionen nun, welche entweder, weil die Völker, bei denen sie blühten, sich von den übrigen abgesondert hielten, oder wegen der entfernten Lage ihres Heimatlandes zu denselben in keinerlei Beziehung standen, haben diesen Entwicklungsgang nicht beeinflussen können. Aus diesem Grunde gehören z. B. die chinesischen und japanesischen Religionen, wie die indische, nicht in diesen Zusammenhang. Für andere Religionen, wenn auch ihr Gebiet an die von uns besprochenen grenzte, war es deshalb unmöglich, einen solchen Einflufs auszuüben, weil sie selbst das Stadium der Barbarei noch nicht überwunden hatten. Das gilt sowohl von den Religionen in Nord- und Mittelarabien, als von denen in Nord- und Mitteleuropa, von Kelten, Teutonen und Skandinaviern. Von einer Geschichte dieser Religionen kann keine Rede sein; was einigermafsen diesen Namen verdient, gehört erst einer späteren Zeit an. Die der nicht- oder halbzivilisierten Völker Amerikas, Polynesiens, Afrikas, Nordasiens und Nordosteuropas sind selbstverständlich ausgeschlossen, aus schon früher erörterten Gründen; obendrein wissen wir überhaupt nicht, wie sie in so früher Zeit beschaffen waren. Ihren angemessenen Platz finden

alle diese Religionen in der beschreibenden Hierographie.

Die Schaubühne der antiken Weltgeschichte ist der gröfste Teil von Mittel- und Westasien, der Norden, vor allem der Nordosten von Afrika und der Süden von Europa. Auf diesem Gebiete werden wir uns ausschliefslich bewegen. Die Geschichte Ostasiens einschliefslich Indiens ist in jener Zeit noch ganz auf sich selbst beschränkt und würde nur einen Appendix oder eine Parallele zu derjenigen bilden können, welche wir nunmehr zu skizzieren beabsichtigen.

Dafs in dieser Skizze noch vieles lückenhaft und unsicher bleiben mufs, soll nicht geleugnet werden. Trotz der grofsen Entdeckungen, welche unsere Kenntnis der Antike so sehr erweitert haben und noch beständig durch neue vermehrt werden, trotz der erstaunlichen Fortschritte, welche durch die gemeinschaftliche Arbeit vieler Gelehrten im richtigen Verständnis von Veda und Avesta, der Keilschrifttexte Babels und Assurs und der hieroglyphischen und hieratischen Schriften Ägyptens gemacht worden sind, trotzdem also die Quellen für unsere Untersuchung immer reichlicher fliefsen, so dafs es sogar äufserst schwierig wird, den Stoff zu beherrschen, bleibt noch vieles dunkel, und wir geraten nicht selten in Verlegenheit, wenn wir etwas tiefer unter die Oberfläche eindringen und den eigentlichen Sinn der Erscheinungen begreifen wollen. Wir müssen daher in unseren Schlufsfolgerungen besonders vorsichtig sein. Eine gewisse Divination, welche aber nur durch grofse Vertrautheit mit dem Stoff gerechtfertigt wird, ist hier nicht ausgeschlossen. Dennoch mufs beständig die Grenze zwischen dem, was mit Sicherheit behauptet, und dem, was nur als wahrscheinlich vermutet werden darf, scharf im Auge behalten und ehrlich aufgewiesen werden. Wir werden uns ernsthaft bemühen, in dieser Beziehung nicht hinter unserer Aufgabe zurückzubleiben.

Erstes Buch.

Die Religion in Ägypten.

Die Religion in Ägypten.

Quellen.

Eine vollständige Aufzählung der Quellen, aus denen die Kenntnis der ägyptischen Religion und ihrer Geschichte geschöpft werden mufs, würde einer Übersicht der gesamten ägyptischen Litteratur gleichkommen, soweit sie durch Ausgaben, Übersetzungen und Bearbeitungen bekannt ist. Das religiöse Leben ist in der Antike, und namentlich in Ägypten, so sehr mit dem sozialen und politischen verwoben, dafs schwerlich ein litterarisches Produkt oder ein Dokument zu finden ist, aus welchem hinsichtlich der Religion nichts zu lernen wäre. Wir beschränken uns daher auf die Texte, welche sich unmittelbar auf dieselbe beziehen, und machen nur die wichtigsten derselben namhaft [1]).

Unter allen nimmt sicher das sogenannte Totenbuch, auch wohl Buch der Auferstehung, Rituel funéraire und nach der Überschrift der ersten Kapitel Buch vom Ausgang am Tage (Naville: „Ausgang aus dem Tage"; Brugsch: „Ausgang bei Tage") genannt, den ersten Rang ein. Es ist eigentlich kein Buch, sondern eine Sammlung, oder richtiger gesagt, eine Serie Sammlungen von

---

1) Reichhaltige Angaben über die Quellen der ägyptischen Geschichte findet man in den von mir in der Bibliographie erwähnten Werken von Alfred Wiedemann.

Texten, welche vom Leben nach dem Tode handeln und dazu bestimmt sind, durch ihre magische Kraft den Toten auf seiner Reise nach den ewigen Wohnungen des Sieges zu versichern. Zur Zeit der 26. Dynastie (im 7. Jahrh. v. Chr.) war es zu 165 Kapiteln angewachsen, von denen jedoch die letzten drei jüngere Zusätze sind. Manche Exemplare haben deren noch viel mehr. Nur in einzelnen Teilen ist eine bestimmte Anordnung zu entdecken. Die meisten dieser Texte, welche auch besonders an den Wänden der Gräber und auf den Sarkophagen vorkommen, sind sehr alt; einige selbst vor der Hyksoszeit schon mehrfach überarbeitet und kommentiert. Für die Eschatologie und den Ritus hat diese Sammlung grofse Bedeutung; die mythologischen Anspielungen sind oft unverständlich, wenn sie nicht anderswoher Licht empfangen. Kap. 15 enthält sehr schöne Hymnen an den Sonnengott. Viele ähnliche Texte, entweder gar nicht, oder nur teilweise in das Totenbuch aufgenommen, sind auf den Gräbern, namentlich der grofsen Könige, eingemeifselt. So unter andern der lange Text, welcher die Litanei der Sonne genannt wird und von Naville publiziert ist. Dem Totenbuch verwandt, aber unzweifelhaft jüngeren Ursprungs sind: Das Buch von dem, was man in der Tuau (dem Totenreich) findet, das Buch von den Pforten des Totenreiches, das Ritual des Totenopfers und das Buch der Einbalsamierung. Die ersten beiden beschreiben den Zug des gestorbenen Sonnengottes in den zwölf Stunden der Nacht einerseits als eine Reise durch zwölf Regionen, anderseits als das Durchwandeln von zwölf Thoren. Die anderen beiden enthalten sowohl die Gebete als die heiligen Handlungen, welche beim Totenkultus und bei der Einbalsamierung erforderlich waren. Noch jünger scheinen das Buch von den Atemzügen des Lebens, vor allem bei Priestern und Priesterinnen des Amun in Gebrauch, und die Klagen der Isis und Nephthys zu sein — beide zu demselben Zweck, wie die bereits ge-

nannten, bestimmt. Zu den wichtigsten Entdeckungen der letzten Zeit gehört die der Pyramidentexte, aus den Pyramiden des Una (5. Dynastie), Teti und Pepi I. (6. Dynastie). Die Erklärung ist noch in manchen Punkten unsicher — Maspero gab eine vollständige, doch nach seiner eigenen Absicht vorläufige Übersetzung in dem Recueil von 1882—84 —, aber sie haben schon den Beweis geliefert, daſs die osirische und die heliopolitanische Mythologie, welche in Ägypten immer die Herrschaft behielten, bereits zur Zeit des Alten Reiches feststanden und miteinander verschmolzen waren.

Von Texten, welche nicht mit dem Totendienst in Verbindung stehen, müssen erwähnt werden: Magische Papyri, wie der mag. Pap. Harris, welcher dazu bestimmt war, den Besitzer gegen reiſsende Tiere und andere Gefahren zu beschirmen, jedoch sehr merkwürdige religiöse Hymnen enthält; historische Papyri, wie der groſse Papyrus Harris, in welchem alles aufgezählt wird, was König Ramses III. den vornehmsten Tempeln geschenkt hat; Gedichte, wie das des Pentaura zur Verherrlichung der Heldenthaten Ramses' II., und eine groſse Anzahl Hymnen an die Götter, besonders an Amun-Râ, Ptah, Thôt, den Nilgott und andere; Kalender, in welchen die dies fasti et nefasti verzeichnet sind, wie der Papyrus Sallier IV.; rituelle Schriften etc. Ist auch die Ethik in Ägypten noch nicht innig mit der Religion verbunden, so wird man doch ethische Darlegungen, wie die nach Ptahhotep (der berühmte Pap. Prisse, welchen man das älteste Buch der Welt genannt hat) und nach Amenemha I. benannten, nicht übersehen dürfen; und wer die Märchen, wie das von den zwei Brüdern (Batau und Anepu), von dem bezauberten Prinzen und andere, nicht kennt, weiſs nicht, wie weit der Glaube an Magie bei den Ägyptern ging. Erzählungen, wie die Geschichte von Saneha, einem Höfling aus der Zeit der 12. Dynastie, oder die Reise des

Mohar in Kanaan und Phönicien, beide wahrscheinlich erdichtet, haben auch für die Religion einige Bedeutung.

Unentbehrlich für die Kenntnis des Kultus und der Vorstellungen, welche demselben zugrunde liegen, ist das Studium der Tempel, der Götterbilder und all der Dinge, welche entweder bei dem Kultus gebraucht wurden oder als Fetische und Amulette eine wunderbare Kraft besitzen sollten, vor allem der Reliefs an den Wänden der Grabkammern und Tempel, welche meist eine ganze Reihe von feierlichen, durch den König oder einen Priester zu Ehren einer Gottheit verrichteten Handlungen abbilden.

Seit die Entdeckung Champollions und die Arbeiten der Ägyptologen, welche auf dem von ihm gelegten Fundament fortbauen, die einheimischen Quellen erschlossen, sind die Berichte der klassischen Schriftsteller und Manethos, früher das Einzige, was man besafs, zu Quellen zweiten Ranges geworden. Doch haben sie, besonders für die späteren Zeiten, nicht allen Wert verloren. Manethos Fragmente liefern nicht viel für die Geschichte der Religion. Wann Herodot erzählt, was er selbst gesehen hat, z. B. wenn er den Ptahtempel zu Memphis oder das Bastfest zu Bubastis beschreibt, ist er vertrauenswürdig; bezüglich der älteren Zeiten hat er sich durch Unwissende oder Betrüger irreführen lassen. Diodorus Siculus hat wenigstens gute Quellen benutzt und auch selbst Ägypten bereist, aber für die alte Zeit verdient er ebenso wenig Vertrauen als Herodot, und von Mythologie hat er keinen Begriff. Von viel gröfserem Werte ist die berühmte Schrift De Iside et Osiride, welche gewöhnlich als ein Werk des Plutarch von Chaironeia betrachtet, von einigen Gelehrten aber ihm abgesprochen wird. Man darf gleichwohl nicht vergessen, dafs er die Osiris-Mythe in ihrer jüngsten Gestalt giebt, euhemeristisch erklärt und durch den Synkretismus verdorben. Die Berichte anderer Schrift-

steller, wie des Josephus und Clemens Alexandrinus, können uns, so wichtig sie an und für sich sein mögen, für die Zeit, mit welcher wir uns beschäftigen, nichts nützen, und vor allem hüte man sich, die theosophischen Spekulationen eines Buches wie Hermes Trismegistos zur Erklärung der alten Theologie heranzuziehen.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

1. Land und Volkscharakter der Ägypter im Zusammenhang mit ihrer Religion.

Jede Religion, vor allem wenn sie noch wie die ägyptische zu den Naturreligionen gehört, erfährt notwendig den Einflufs des Landes, in welchem sie herrscht, zumal wenn sie in demselben auch entstanden ist. Die Eigentümlichkeiten des schmalen Streifen Landes, welcher, im Osten und Westen durch die Wüste begrenzt und sich von den Nilkatarakten im Süden bis zu den Nilmündungen im Norden in die Länge dehnend, die Heimat der Ägypter bildete, sind bekannt. Wo die Fruchtbarkeit des Bodens und der Lebensunterhalt seiner Bewohner nicht von den Wassern des Himmels, sondern von den regelmäfsigen Überschwemmungen des Flusses abhängen, welcher zugleich die grofse Verbindungsstrafse zwischen Norden und Süden darstellt, werden Strom- und Sonnengötter in der Regel die höchste Verehrung geniefsen, und die Beschreibung der überirdischen Welt, die mythische Geographie, mufs ein Spiegelbild dieser irdischen Verhältnisse sein. Kein Wunder also, dafs von altersher der Nilgott Hâpi, der irdische Wohlthäter nicht minder wie der himmlische, allgemein verehrt wurde; dafs man ihm nicht nur in seiner eigenen Stadt Nilopolis, sondern auch an anderen Orten prächtige

Tempel errichtete; dafs man durch zahlreiche und kostspielige Feste zu seiner Ehre ihn zu veranlassen suchte, seine Segnungen nicht zurückzuhalten, und dafs man sich selbst die andere Welt nur als ein Land wie Ägypten vorstellen konnte, von einem mächtigen Strom durchschnitten, auf welchem nachts das Sonnenboot fuhr. Und dafs Hâpi nicht der einzige Flufsgott Ägyptens war, werden wir später sehen. Weiter: in einem Klima, welches für die Erhaltung alter Denkmäler so äufserst günstig ist, dafs selbst Papyrushandschriften jahrhundertelang unversehrt bleiben, läfst sich eine pietätvolle Anhänglichkeit an das Alte auch auf dem Gebiete der Religion ohne Mühe erklären, und wird man sich nicht darüber wundern, das Dauerhafte, das Unvergängliche, was „Millionen von Jahren" stand hält, als das höchste Ideal preisen zu hören. In der That, wenn man die Religion Ägyptens mit ihren eigenartigen Mythen und Göttergestalten, ihren Zeremonieen und ihren heiligen Tieren sorgfältig untersucht, sieht man sich zu dem Endurteil genötigt, dafs hier und nirgends anders ihre Heimat ist, und dafs sie in dieser Form hier entstanden sein mufs.

Indessen sprechen gute Gründe für die früher allgemein verbreitete, jetzt von einigen Ethnologen bezweifelte Annahme, dafs der Kern der ägyptischen Bevölkerung, ebenso wie ihre westlichen und südlichen Nachbarn und Verwandten, die Libyer oder Mauren und die Kuschiten und Nubavölker, ursprünglich nicht zu den Nigritiern, sondern vielmehr zu der kaukasischen Rasse gehörte und in uralter, vorhistorischer Zeit seine späteren Wohnsitze eingenommen hat, wo er eine ältere, an Kultur ihm nachstehende Bevölkerung antraf und sich unterwarf. Die Sprachwissenschaft wie die vergleichende Untersuchung der altägyptischen Schädel führen auf diese Hypothese. Die grofse Übereinstimmung der ägyptischen Sprache mit den semitischen — vor allem in ihrer ältesten bekannten Periode — ist nicht zu leugnen,

obschon auch Anklänge an arische Sprachen nicht fehlen. Auch der scharfe Gegensatz zwischen den grobsinnlichsten animistischen Vorstellungen und magischen Praktiken und den erhabensten Lehren, welcher jedem in der ägyptischen Religion begegnet und weder durch die Annahme einer exoterischen Lehrweise, noch durch einen himmelweiten Unterschied der Bildung zwischen den höchsten Ständen und der Mehrheit des Volkes genügend erklärt wird, würde durch die Verschmelzung zweier so verschiedener Völker hinlänglich gerechtfertigt. Der Tierkultus und eine Anzahl anderer animistisch-magischer Gebräuche, welche bei den Ägyptern im Schwange waren, haben wirklich grofse Ähnlichkeit mit demjenigen, was man sonst in Afrika, bei allen Nigritiern, antrifft. Dagegen ist in der Mythologie und in verschiedenen religiösen Anschauungen der Ägypter eine sehr grofse Übereinstimmung mit westasiatischen Vorstellungen und Ideen nicht zu verkennen. Soll man für die ägyptiche Kultur eine vollkommen selbständige, der semitischen gänzlich fremde Entwicklung annehmen, dann sind weder diese Ähnlichkeiten noch die der Sprache zu begreifen.

Im einzelnen nachzuweisen, welche Bestandteile der ägyptischen Religion und Mythologie von der herrschenden Rasse aus ihrem Stammland mitgebracht und mit der einheimischen des Nilthals vermischt sind, ist nicht mehr möglich. Wann ihre Geschichte beginnt, ist die ägyptische Religion bereits in eine Form gegossen, welche sie, wenn auch in Einzelheiten modifiziert, die Jahrhunderte hindurch behält, und die sich — wenigstens ethnologisch — nicht mehr analysieren läfst. Bei den Ägyptern selbst scheint schon damals jede Erinnerung an diese Verschiedenheit der Volksart erloschen zu sein. Man kann hier nur mutmafsen. Aber dafs die Osirismythe z. B. von der westasiatischen Tammuz-Adonismythe nicht wesentlich differiert, dafs Hathor, wie

man auch ihren Namen erklären möge, dieselbe Göttin ist wie die Astarte (Ištar, Aštart, Athtar), welche alle semitischen Völker verehren, dabei bleibe ich trotz aller dagegen vorgebrachten Bedenken. Wir werden sehen, wie diese Hypothese über die Entstehung der ägyptischen Religion ein eigenartiges Licht verbreitet.

2. Hypothesen über die Entstehung der ägyptischen Religion.

Ursprung und Entstehung der ägyptischen Religion fallen in eine vorhistorische Zeit, aus welcher keine Denkmäler auf uns gekommen sind. Die ältesten Texte, welche wir besitzen, selbst die aus der Zeit der Pyramidenerbauer, sind nicht die Urkunden einer neuen Lehre oder einer soeben gestifteten Religion, sondern einer solchen, welche ebenso wie die Schrift, die Kunst und die gesamte ägyptische Kultur, schon eine lange Entwicklung hinter sich hat. Man konnte nicht unterlassen, sich die Frage vorzulegen, von welcher Art die Entwicklung und welches ihr Ausgangspunkt gewesen sei; und es ist für die Beurteilung und schon für das rechte Verständnis der ägyptischen Religion von höchster Wichtigkeit, daſs man sich hierüber eine Überzeugung bilde. Zur Einstimmigkeit ist man jedoch auch jetzt noch nicht gelangt. Zwei Hauptrichtungen, wenn auch jede in verschiedenen Nuancen, stehen sich hier direkt gegenüber. Nach den einen sind die pantheistischen, henotheistischen oder auch monotheistischen Ideen, welchen man nicht allein in den Pyramidentexten, sondern auch in den ältesten Kapiteln des Totenbuches begegnet, das Ursprüngliche; und die mit ihnen vermischten magischen und animistischen Vorstellungen und Zeremonieen sind entweder eine Folge von Entartung oder besitzen eine mystische, symbolische, allegorische Bedeutung [1].

1) Daſs diesem vorhistorischen Monotheismus oder Pantheismus ein

Nach den anderen sind im Gegenteil die magischen, animistischen, polytheistischen Elemente der ägyptischen Religion das Älteste; die Lehre, dafs die mannigfaltigen und vielgestaltigen göttlichen Wesen, welche man anbetete, nur Offenbarungen oder Glieder eines einzigen, pantheistisch gedachten Gottes seien, oder dafs ein Gott als der ursprüngliche Einzige sie alle als seine Kinder oder Geschöpfe allgewaltig beherrsche, mufs erst allmählich in den Priesterschulen entwickelt und ausschliefslich das Eigentum der Gebildeteren gewesen sein [1]).

Die Hypothese, welche wir an zweiter Stelle nannten, kommt auch uns als die wahrscheinlichste, ja sogar als die einzig mögliche vor. Ein vorhistorischer Monotheismus setzt einen Kulturgrad und ein fortgeschrittenes philosophisches Denken voraus, die bei einem noch barbarischen Volk nicht anzunehmen sind. Auch die ägyptische Religion ist von Animismus und magischem Polydämonismus ausgegangen und so erst zum Poly-

---

ursprünglicher Polytheismus voraufgegangen sein könne, wird von einigen Vertretern dieser Anschauung, z. B. von Pierret, nicht bestritten.

1) Die erstgenannte Richtung wurde früher vor allem durch Emanuel de Rougé repräsentiert; in jüngster Zeit waren Pierret und Brugsch ihre hervorragendsten Verteidiger. Le Page Renouf steht so ziemlich auf ihrer Seite und wendet die Hypothese eines ursprünglichen Henotheismus, welche er von Max Müller übernimmt, auf die ägyptische Religion an. Die zweite Richtung wird hauptsächlich durch Pietschmann, Maspero, Eduard Meyer und Erman vertreten. Auch Lieblein mufs hierher gerechnet werden, obschon er in mancher Beziehung seinen eigenen Weg geht. Schreiber dieses ist immer, sowohl in seiner Vergelijkende Geschiedenis als in seiner Geschiedenis van den Godsdienst (deutsche Ausgabe von Weber unter dem Titel: Kompendium der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Prenzlau 1887) ein erklärter Gegner der ersten Richtung gewesen. Nach Lepsius war der Ausgangspunkt der ägyptischen Religion der Sonnendienst in verschiedenen Formen. Eine gute Darlegung der einzelnen Anschauungen (soweit sie derzeit gegeben werden konnte; Ed. Meyer hat seine Ansichten seitdem modifiziert, und Erman hatte sich noch nicht ausgesprochen) findet man bei Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, S. 272 ff.

theismus emporgestiegen. Dieser Polytheismus entwickelt sich dann in zwei völlig entgegengesetzten Richtungen. Auf der einen Seite wird die Götterwelt durch Hinzufügung lokaler Kulte — eine Folge der Unterwerfung der verschiedenen Gaue mit ihren religiösen Zentren unter die Gewalt Eines Königs — und Übernahme fremder Gottheiten stets reicher. Auf der anderen Seite nähert man sich dem Monotheismus mehr und mehr, ohne ihn jemals klar und unzweideutig auszusprechen. Die Gelehrten suchten beide Tendenzen miteinander zu versöhnen, unter anderem durch die Darstellung der vielen Götter als der Offenbarungen des Einen, ungeschaffenen, verborgenen Gottes, seiner von ihm selbst geschaffenen Glieder.

Man wird also mit Recht mehr Gewicht als früher auf die Lokalkulte legen; aber man geht zu weit, wenn man den Lokalgöttern keine andere Bedeutung zugestehen will, als die, Herren des bezüglichen Ortes zu sein. Wie primitiv auch die Vorstellung gewesen sei, welche man sich von den Göttern machte, jeder hatte sicher seinen eigenen Charakter, welcher noch oft wiederzuerkennen ist, auch nachdem die Theologie einer Priesterschule ihn umgeformt hat. In den Provinzialkulten ist die Ursache davon zu suchen, dafs die Tierverehrung, welche anfangs rein animistisch gewesen sein mufs und im Altertum allgemein verbreitet war, nirgends solch' eine Höhe erreichte als in Ägypten. Wollen wir annehmen, dafs die Entwicklung der ägyptischen Kultur und Religion, wie oben vermutet wurde, der Vermischung zweier Rassen, mit anderen Worten: der Niederlassung von Kaukasiern inmitten einer nigritischen Bevölkerung zu danken ist, so werden wir uns den Hergang der Dinge etwa folgendermafsen vorstellen dürfen:

Als es dem aus Asien stammenden Volke gelungen war, nicht nur seine Herrschaft in den verschiedenen Gauen zu befestigen, sondern auch einen Staat zu stiften,

welcher sie alle umfaſste und sich über die beiden groſsen Teile des Landes ausdehnte, muſste man auch nach einer gewissen Einheit in der Religion streben. Das Bestehende wurde respektiert, all' das Alte, selbst das Magische und Animistische im Kultus, blieb erhalten. Aber man suchte es so viel als möglich mit dem Bekenntnis der Sieger in Einklang zu setzen. Der grobe Animismus wurde mit einem Hauch von Mystik übergossen. Die Tiere wurden fortan nur als die Repräsentanten oder die Inkarnationen höherer Wesen verehrt. Die Lokalgötter wurden mit der höchsten Gottheit der Priester in Verbindung gebracht oder sogar, wie wenig sie ihr auch gleichen mochten, mit derselben identifiziert. Das war um so leichter, als auch dieser Gott noch immer ein Naturgott war, und auch der in Rede stehende asiatische Volksstamm, wie alle Völker des Altertums, seine heiligen Tiere gehabt haben muſs; beide Religionen, die einheimische und die von auſsen eingeführte, daher wohl bezüglich ihres Entwicklungsgrades, aber nicht in ihrem Wesen differierten.

Diese Hypothese, welche ihr wissenschaftliches Recht den Ergebnissen der Geschichte und der Völkerkunde entlehnt, werde als ein Versuch betrachtet, die heterogenen Elemente der ägyptischen Religion aus ihrer wahrscheinlichen Entstehung zu erklären.

3. Perioden der ägyptischen Religionsgeschichte.

Ziemlich allgemein hat man sich daran gewöhnt, die Geschichte Ägyptens, deren Anfang von den meisten in oder vor das 40., von einigen bereits in oder vor das 50. Jahrhundert v. Chr. verlegt wird, in diejenige des Alten, des Mittleren und des Neuen Reiches zu gliedern, aber man war nicht immer einig über die Frage, welche Dynastieen zu jeder dieser Perioden gerechnet werden müſsten. Dieser Streit, ebenso wie der über das Problem,

ob alle die von Manetho aufgezählten Dynastieen nacheinander, oder vielleicht einige davon gleichzeitig geherrscht haben, ist für die Religionsgeschichte von untergeordneter Bedeutung, und zwar um so mehr, weil in den Geschichtsquellen, so reichlich sie auch fliefsen, grofse Lücken zu konstatieren sind, und wir von verschiedenen, selbst sehr langen Zeitabschnitten nichts kennen als die Namen der Könige. Die Geschichte der ägyptischen Religion vor der griechisch-makedonischen Herrschaft werden wir deshalb am besten zerlegen in eine Memphitische [1]), eine erste Thebanische, eine zweite Thebanische und eine Periode, welche wir der Kürze halber die Saïtische nennen, obgleich in dieser Zeit auch andere nordägyptische Königshäuser, aus Tanis und Bubastis, vorübergehend die erste Rolle spielten, und selbst sogenannte Kuschiten oder Äthiopier, eigentlich Abkömmlinge der thebanischen Priesterfürsten, welche in Äthiopien ein eigenes Reich gegründet hatten, geraume Zeit die Oberherrschaft führten. Zwischen der ersten und zweiten Thebanischen Periode liegt die der Fremdherrschaft oder der Hykyssôs, worüber wir jedoch, besonders was die Religion anlangt, so gut als nichts wissen.

Jede dieser Epochen hat ihren eigenen religiösen Charakter. Man hat wohl behauptet, dafs von einer Geschichte der ägyptischen Religion eigentlich nicht die Rede sein könne, weil sie von der frühesten Zeit an bis zum Siege des Christentums dieselbe bleibt, und führte als Beweis dafür an, dafs heilige Texte aus der Zeit der Pyramidenbauten oder noch früheren Datums noch unter der römischen Herrschaft als solche betrachtet und gebraucht wurden. Man würde jedoch aus demselben

1) Wir nennen sie so, obwohl die ersten beiden Dynastieen als Thinitische und die fünfte als Elephantinische bezeichnet werden — nach Lepsius ist das letztere ein Versehen. Der Sitz der Regierung war Memphis.

Grunde leugnen können, dafs eine Geschichte des Christentums, des Islâm oder irgendeiner anderen Religion, welche sich auf eine heilige Schrift aus früheren Jahrhunderten beruft, zu schreiben möglich sei. Ohne Zweifel, kein Volk übertraf das ägyptische an Konservatismus. Was einmal bestand, wurde so viel als möglich respektiert. Aber es wurde nicht allein beständig etwas Neues hinzugesetzt, wir haben auch überzeugende Beweise dafür, dafs die heiligen Urkunden zu verschiedenen Zeiten durchaus verschieden aufgefafst wurden. Der Kultus erlitt, so viel wir wissen, wenigstens äufserlich keine durchgreifende Veränderung, wie das thatsächlich in den meisten, namentlich der alten Religionen, der Fall ist, aber selbst auf diesem Gebiet blieb nicht alles unberührt. Die nationalen Hauptgötter kommen als solche, mit ein paar sehr belangreichen Ausnahmen, bereits auf den ältesten Monumenten vor, und was immer das Fundament der ägyptischen Religion gebildet hat, wird dort schon ausgesprochen — aber dafs man auch bezüglich Ägyptens von Reformation und Reaktion, von religiöser Entwicklung und zeitweiligem Verfall zu sprechen befugt ist, und auch hier das religiöse Denken nicht stillstand, kann selbst mit den mangelhaften Hilfsmitteln, welche wir besitzen, bewiesen werden.

Zweites Kapitel.

Die Religion in der Memphitischen Periode.

(Das alte Reich.)

---

1. Die Hauptgötter.

Man ist in letzter Zeit sehr dazu geneigt, sich das ganze Pantheon Ägyptens als aus der teils durch die Umstände veranlafsten, teils durch theologische Schulen erdachten Verschmelzung der Lokalkulte entstanden vorzustellen; eine Ansicht, welcher relative Wahrheit nicht abzusprechen ist. Aber selbst die eifrigsten Verfechter dieser Überzeugung sehen sich genötigt, einzelne Hauptgötter, welche allgemein in Ägypten verehrt wurden und daher als nationale Götter zu betrachten sind, hiervon auszuschliefsen. Man würde in der That unmöglich behaupten können, dafs diese Götter anfänglich Schirmherren einer oder der anderen Landschaft oder einer einzelnen Stadt waren und lediglich durch die Gunst der Verhältnisse, durch den Einflufs einer Priesterschule oder durch die Erhebung der Stadt zur Residenz, zu allgemeinen Landesgöttern avancierten. Blind auch für die sichersten Resultate der vergleichenden Mythologie hat man nicht gesehen, dafs einige der ältesten Götter Ägyptens, obwohl die ägyptische Nationalität und die Beschaffenheit des Landes ihnen eine eigenartige Gestalt gegeben haben, in gewissem Sinne älter sind als das ägyptische Volk selbst. Zu diesen Göttern gehören:

der siegreiche, durchgehends in der Sonne verkörperte Lichtgott, welcher die Schlange oder den Drachen der Finsternis tötet oder wenigstens den Dämon der Finsternis bekämpft und überwindet, ohne ihn zu töten; der Gott, welcher mit Gewalt Himmel und Erde scheidet, indem er den ersteren emporhebt; der wohlthätige Gottkönig, welcher durch seinen feindlichen Bruder getötet wird, worauf seine Witwe, durch den Mörder verfolgt, heimlich einen Sohn zur Welt bringt, welcher dazu bestimmt ist, der Rächer seines Vaters zu werden, und, während dieser letztere im Totenreich herrscht, sein Reich auf Erden zu regieren. In Ägypten wurde die erste Mythe verbunden mit dem Sonnengott Râ oder Rê oder — und wahrscheinlich schon früher — mit dem Lichtgott Horos, welcher dann als der ältere stets von dem gleichnamigen Sohn der Isis, dem Rächer seines Vaters, unterschieden wird, aber ursprünglich derselbe ist; der Gott, welcher die engvereinigten Erd- und Himmelsgottheiten Seb (Ḳeb?) oder Sibu und Nu oder Nuit trennt, ist Su, und in der letztgenannten Mythe spielen Osiris und Set mit Isis und dem jungen Horos und einige andere Götter ihres Kreises die Hauptrolle.

Schon in den ältesten Urkunden, im Totenbuch und in den Pyramidentexten, sind die meisten dieser Götter, welche früher selbständig gewesen sein müssen, miteinander verbunden, und kommen sie, in genealogischer Folge angeordnet, als „die Herren von An oder On (Heliopolis)“ vor. Auch ist Râ hier bereits mit dem alten Hauptgott des Ortes, Tum oder Atum, verschmolzen und ohne Widerspruch der gröſste aller Götter. Wohl werden verschiedene göttliche Wesen erwähnt, von welchen man später nichts mehr vernimmt, und die vielleicht damals schon zu einer verflossenen Epoche gehörten, aber von den Göttern ersten Ranges, welche man alle Jahrhunderte hindurch in Ägypten verehrte, fehlt kaum einer. Weit entfernt also davon, für Mono-

theismus und gröfsere Einfalt in der Religion zu zeugen, weisen sie einen reicheren Polytheismus auf, als er in einer der späteren Perioden bestand, und eine magische Mystik, so dunkel und verworren, dafs die späteren magischen Texte im Vergleich dazu fast klar und rationell erscheinen.

Râ oder Rê, der eigentliche Sonnengott, dessen heiliges Tier der Sperber war, und dessen Bild deshalb in der Regel auch einen Sperberkopf hat, war vielleicht in der ältesten Zeit noch nicht, was er später werden sollte, der Nationalgott κατ' ἐξοχήν, aber doch, wenn nicht der höchste, einer der höchsten und am meisten verehrten Götter Ägyptens. Auch der Bennu-Vogel, eine Reiherart, aus dem die Griechen den aus seiner Asche wiedererstehenden Phönix gemacht zu haben scheinen, und der Obelisk galten als seine Inkorporation. Nacheinander in zwei Booten legt er täglich den Weg vom Osten nach dem Westen zurück. Hier betritt er abends das Reich der Finsternis, kämpft gegen die mannigfaltigen Ungetüme, welche ihm dort den Weg verlegen, bestreitet vor allem seinen heftigsten Feind, die Schlange Apap, und kommt dann am Morgen triumphierend erst als „der werdende" Ḫopra, unter dem Bilde des Käfers (ḫoper) dargestellt, darauf als Horos auf dem Horizont (Harmachis) im Glanze des Frühlichtes zum Vorschein, besteigt mit seinen Trabanten wieder sein Morgenboot, und der doppelte Zug beginnt von neuem. Das ist seine Hauptmythe. Andere über ihn erzählte Sagen gehören wenigstens in der Form, in welcher sie überliefert wurden, wahrscheinlich noch nicht zu der ältesten Zeit. Tum, der grofse Gott von Heliopolis (An) und Pithom (pa-Tum), der unsichtbare, im Verborgenen wirkende Schöpfer, wurde als die Gestalt des Râ vor seiner Wiedergeburt betrachtet, obschon er früher vielleicht ein selbständiger Gott war.

Šu, an verschiedenen Orten, doch vor allem zu

Heliopolis verehrt und dort mit seiner Gattin Tafnut als erstes Götterpaar betrachtet, welches von Tum selbst ohne Gemahlin gezeugt war, bisweilen wie jene in Löwengestalt, doch meist als ein Mann dargestellt, welcher auf der Erde stehend mit seinen beiden Armen das Firmament emporhält, ist — wie sein Name andeutet und seine Mythe erzählt — „der Erheber“, der Gott der Morgenstunde, durch dessen Macht der Himmel, die Göttin Nu, welche nachts auf der Erde, dem Gott Seb, zu ruhen scheint, von ihrem Gemahl geschieden wird. Ein Spiel mit der doppelsinnigen Bedeutung seines Namens machte ihn später zu dem Gott des versengenden Windes, was er sicher ursprünglich nicht war. Die älteste Bedeutung der Tafnut ist ebenso schwierig zu konstatieren, als die aller anderen ägyptischen Göttinnen, welche ohne Ausnahme zu Himmelsgöttinnen gemacht werden; aber es ist Grund vorhanden für die Annahme, dafs sie das Morgenrot repräsentiert.

Durch die That des Šu entstehen zwei göttliche Wesen, Seb (Ḳeb) oder Sibu, der Gott der Erde, und Nu oder Nuit, die Göttin des Himmels, von den Ägyptern als die Stammeltern der Familie angesehen, deren wirkliches Haupt Osiris wurde. Die Osirismythe kennen wir vollständig allein durch Plutarch. Zahllose Andeutungen in ägyptischen Texten beweisen, dafs er sie in der Hauptsache getreu wiedergegeben hat, wenn sie auch bei ihm zu einem euhemeristisch gefärbten und dem Anschein nach mit phönicischen Bestandteilen versetzten Märchen geworden ist. Die Hauptzüge sind bekannt. Osiris, ein gerechter und guter Herrscher Ägyptens, wo er die Fundamente der Kultur und Religion legte, wird nach seiner Rückkehr von einer ausländischen Reise, welche er zur Ausbreitung dieser Kultur unternommen hatte, von seinem Bruder Set mit List getötet; von seiner Gattin und Schwester Isis und seiner anderen Schwester Nephthys beweint, durch Horos, den nach dem Tode

des Vaters geborenen Sohn der Isis, gerächt ist er inzwischen Herrscher im Reich der Toten geworden, während seine irdische Herrschaft auf seinen Sohn übergeht. Anubis, der Sohn der Nephthys, und Thôt, der eine als Geleiter nach der Totenwelt, der andere als der Rechtfertiger des Osiris und der Bundesgenosse des Horos in seinem Streit gegen Set, spielen jeder in der Mythe ihre eigene Rolle. Diese Mythe wird sehr verschieden erklärt. Nach vielen — zuletzt Ed. Meyer — ist Osiris ursprünglich ein Sonnengott, der alte, welcher früher herrschte und nun im Totenreich das Scepter führt; Isis, die Göttin des östlichen Himmels ist seine eigentliche Gemahlin, aber wenn er sich abends mit dem westlichen Himmel, der Nephthys, vereinigt, zeugt er mit ihr den Wächter der Gräber, Anubis. Der junge Sonnengott Horos, sein Sohn, wird erst geboren und im Grunde erzeugt nach seinem Hingange und rächt seinen Vater an dem Gott des Todes und der Finsternis Set. Andere meinen, dafs die Vereinigung des Osiris mit dem Sonnengott jüngeren Datums sei. Maspero hält ihn für den ersten Menschen und Toten, was sehr richtig ist, aber die andere Bedeutung nicht ausschliefst, wie andere Mythologieen beweisen (Yama, Yima, Minos, Kronos). In keinem Falle kann man ihn mit Wiedemann als Idealmenschen und König bezeichnen, der nach seinem Tode vergottet ist, ohne den Menschen aus vorhistorischer Zeit ganz moderne Vorstellungen unterzuschieben. Ebenso wenig darf man in der Mythe die abstrakten und philosophischen Gedanken suchen, welche Brugsch in sie hineingelegt hat; aber mit Recht hat dieser Gelehrte in Osiris denselben Gott wie Dionysos erkannt, wofern wir nicht so sehr an den griechischen, als vielmehr an den westasiatischen Gott der Fruchtbarkeit des Ackers und des Weinstocks, den im Jahreslauf sterbenden und wieder zum Leben erwachenden Gott denken. Das eigentliche Gebiet des Osiris im Totenreich sind dann auch

die fruchtbaren Aalu- oder Jalufelder, und er behält dies selbst noch, als die Vorstellungen über die andere Welt detailliert und verändert sind. Er ist der wohlthätige Gott, das gute Wesen (Unnofer), dessen Wirkungen man alle Erscheinungen des Wachstums und des Lebens in der Natur zuschrieb, der sich daher in der strahlenden Sonnenwärme, aber auch in den befruchtenden Nilwassern offenbart und selbst als Weingott vorkommt; deshalb Stifter der Kultur, des Ackerbaues und des sefshaften Lebens und in Ägypten überall, aber in historischer Zeit hauptsächlich als König des Totenreiches und Vorbild jedes frommen Toten verehrt. Sein Bruder Set ist in jeder Beziehung sein Gegenteil. Von ihm stammt die versengende Hitze und dadurch Dürre, Siechtum, Tod. Er selbst, von Horos entmannt, ist unfruchtbar. Aber er bleibt ein mächtiger und gefürchteter Gott, Kriegsgott vor allem, welcher die Könige den Bogen handhaben lehrt, und nach welchem sie ihre Söhne nennen, selbst dann noch, als man seine Ähnlichkeit mit dem Baal der Feinde Ägyptens, der Hethiter und der semitischen Nomaden, bemerkt hat. Erst viel später, aus anderen Gründen, wird er zu einem bösen Wesen, dessen Name und Bild man auf den Monumenten austilgt.

Es ist in der letzten Zeit üblich geworden, Horos, den Sohn der Isis (Horu-se-Isi), scharf zu unterscheiden von dem alten Horos (Haroëris, Horu-uer), jedoch ohne genügenden Grund. Zwei verschiedene Göttergestalten sind sie gewifs, aber es ist derselbe Gott; als Kind (Har-pe-ḫruti) auf dem Schofs seiner Mutter gepflegt, als jugendlicher Sonnengott Rächer seines Vaters und Bekämpfer Sets, ist er in die Osirismythe aufgenommen. Hat er hier nur sekundäre Bedeutung, so ist er in anderen Mythen der Hauptgott, der grofse, der goldene Horos, auch kämpfend, aber gegen die Mächte der Finsternis und nicht blofser Sonnengott, sondern Gott

des hellen Himmels bei Tag und Nacht, weshalb ihm Sonne und Mond als zwei Augen gehören, und er sich nicht nur in der geflügelten Sonnenscheibe (Hud), sondern auch in einigen Planeten offenbart. Sein Name Horu oder Har scheint ursprünglich „den Hohen“, „den Obersten“ zu bedeuten, und als Himmelsgott stützt er sich auf seine vier Söhne, die vier Windrichtungen oder Hauptpunkte. Wenn die Osirismythe erzählt, dafs Set eins der Augen des Horos ausreifst und Thôt dasselbe rettet, so giebt sie in ihrer eigentümlichen Sprache zu verstehen, dafs die Natur der beiden Götter nicht verschieden, aber die Wirkung des einen beschränkt ist.

Hathor, deren Name, möge er nun mit Ištar, Aštart, Athtar zusammenhängen oder nicht, niemals als Haus des Horos aufgefafst werden darf [1]), steht wohl Horos am nächsten und ist, wie er, eine in Ägypten allgemein verehrte Gottheit, obschon sich ihr Hauptsitz bereits in dieser Periode zu Dendera, dem südlichen An, befand. Seine Gattin war sie aber nicht, wenigstens nicht in der alten Zeit; wohl heifst sie hier und dort seine Mutter. In der That war auch sie, wie Nu, die Muttergöttin *κατ᾽ ἐξοχην*, aber nicht wie diese stets in Frauengestalt, sondern meist als Kuh dargestellt. Auch sie gehört zu den Lichtgöttern, „die goldene“, welche den Sonnengott bei seinem Aufgang begrüfst und abends seine letzten Strahlen auffängt, und sie ist die Göttin der Liebe und Freude, der Üppigkeit und des Überflusses, an deren Segnungen Götter und Menschen sich vergnügen. Einige Darstellungen, welche man von ihr gab, sind vielleicht einer Verwechslung mit anderen Göttinnen, wie Nu, Neit und Isis, zuzuschreiben. In der That, wenn auch ihr Name nicht, wie der des Horos für „Gott“ im allgemeinen, für

1) Hat-hor bedeutet zwar buchstäblich Haus des Hor, und mit diesen Zeichen wird der Name auch geschrieben; aber das ist nichts als ein Wortspiel, welches erst möglich war, als man Horos zu einem Sonnengott gemacht und ihm Hathor zur Frau oder Mutter gegeben hatte.

„Göttin“ überhaupt gebraucht wurde, war doch schon früh die Rede von vielen Hathors, und die Königin von Theben wurde bei der Geburt des Thronfolgers von nicht weniger als sieben unterstützt.

2. Die Lokalgötter.

Neben diesen allgemein verehrten Göttern, zu welchen noch der schon früher erwähnte Nilgott Hâpi gehört, steht eine Menge von Lokalgöttern. Es würde verkehrt sein zu meinen, daſs ihr Dienst sich auf die ihnen eigene Stadt beschränkte. Einmal haben verschiedene derselben ihren Sitz an mehr als einem Orte, und sodann wurden wenigstens die vornehmsten von dem König als Landesgötter anerkannt und in seiner Residenz den höchsten angereiht und verehrt. Ein höchst merkwürdiger Altar des Königs Pepi Merira, welcher zur 6. Dynastie gehörte, liefert den Beweis dafür [1]). Ptah und die Götter von Memphis werden natürlich an erster Stelle genannt, doch dann wird Thôt eine Aufforderung in den Mund gelegt, den Göttern von Nord und Süd Opfer zu bringen, und danach folgen die Namen einer groſsen Anzahl derselben, erst die beiden groſsen Götterkreise von Heliopolis [2]) und Thinis-Abydos und der Gott Râ, dann dieselben und andere Götter, wie sie in ihren besonderen Gestalten an verschiedenen Orten bis nach Nubien hin verehrt wurden. Ein Beweis, daſs nach der Vereinigung der beiden Teile des Landes unter Ein Scepter in der Residenz wenigstens ein Pantheon von anerkannten Göttern konstituiert war.

---

1) Abbildung mit erläuterndem Text von Birch in TSBA., III, p. 110—117.

2) Beachtung verdient, daſs hier dem Tum der alte, später in den Hintergrund gerückte kosmische Gott Kâi voraufgeht, derselbe, welcher auch auf der Elle der 6. Dynastie vorkommt. Râ folgt hier erst auf die Osirischen Götter, als Gott des Jahres, des Jahrhunderts, der Ewigkeit, des Lebens, der Beständigkeit und des Sieges.

Jeder lokale Hauptgott hatte seinen Familienkreis und seine Diener neben und unter sich. Gewöhnlich wird dies als Paut oder Psit nuteru, Enneas (Neunzahl) der Götter, bezeichnet, wobei der Hauptgott nach einigen mitgezählt wird, während andere das bestreiten. Sehr früh wird diese Enneas zu On (Heliopolis) erwähnt, und nach der Meinung einiger ist diese Anordnung dort erdacht und von diesem Orte aus mit dem Namen nach anderen gottesdientlichen Zentren gebracht [1]). Sehr wohl möglich, aber nicht bewiesen. So scheint die Enneas von Hermopolis, Thôt mit seinen acht Helfern, wiewohl eine rein mythische Vorstellung, die Frucht einer sehr alten und ursprünglichen kosmogonischen Spekulation zu sein [2]). Auch Göttertriaden begegnet man an den meisten Orten, gewöhnlich aus Vater, Mutter und Sohn, doch wohl auch aus einem Gott mit zwei Gemahlinnen zusammengestellt. Man hält auch dieses Schema für künstlich und relativ jung; aber jedenfalls liegt der Trias die Vorstellung zugrunde, daſs der Sohn der im Leibe der Mutter wiedergeborene Vater ist, deshalb der Gemahl seiner Mutter heiſst, und die Dreizahl also eine untrennbare Einheit bildet — und diese Vorstellung ist sehr alt und auch auſserhalb Ägyptens verbreitet.

Der offiziell am meisten verehrte aller Lokalgötter unter dem alten Reich war natürlich der Gott der Residenz Memphis, Ptah, welchen die Griechen mit ihrem Hephaistos verglichen, und der aus diesem Grunde für einen Feuergott gehalten ist, was andere jedoch wieder

1) Maspero gegen Brugsch.

2) Maspero RHR. 1889, I, p. 28 suiv. leugnet dies und setzt die vier Paare Nunu-Nunit, Ḳeḳ-Ḳeḳit, Heh-Hehit, Ninu-Ninit den vier heliopolitanischen Šu-Tafnut, Sebu-Nuit, Osiris-Isis, Set-Nephthys gleich. Weder dieser Gleichsetzung noch der abstrakten Erklärung Brugsch' kann ich zustimmen. Es sind vier Götter mit ihren Gemahlinnen, welche Thôt als Schöpfer beistehen, nämlich die des kosmischen Ozeans, der Finsternis, der endlosen Zeit und der (schöpferischen) Kraft oder des Atems.

bestreiten. Sicher ist er „der Gott der Künstler", und sein erster Prophet heifst „der Grofsmeister der bildenden Künste". Sein Name kann auch „der Bildner" bedeuten, und er schafft nicht allein Menschen, sondern auch das Ei von Sonne und Mond, obgleich es bisweilen heifst, dafs er selbst aus dem Weltei hervorgehe. Aber er ist auch der Gott, „der eröffnet" [1]), der Gott des Anfangs, der Erste, dem alle folgen. So wird er nicht nur der erste König von ganz Ägypten und der Vater der Götter, sondern auch der grofse Weltschöpfer, welcher allem das Leben giebt oder wiedergiebt. Schon unter dem alten Reich wurde er identifiziert mit zwei anderen Göttern, Tanen oder Totunen, welchen man für einen Gott der Erde hält, und Sokar (Sekru), dessen Bedeutung nicht feststeht. Das allein weifs man, dafs dieser letztere mit dem Leben nach dem Tode in Verbindung steht und mit Osiris wechselt. Ptah-Sokar-Osiris ist es, welcher sich in dem dunkeln Hapi-Stier inkarniert, dessen Verehrung zu allen Zeiten in dem formenreichen Tierkultus der Ägypter den ersten Rang behauptete und selbst die des Mena (Mnevis), des hellfarbigen Stiers des Râ zu On, in den Schatten stellte. Ptah mag ein Lokalgott gewesen sein — als der Gott der ersten Hauptstadt des geeinten Reiches erlangte und behielt er stets einen hohen Rang in der Götterwelt, als einer der offiziellen Hauptgötter, und er ist das Produkt einer höheren Entwicklung des religiösen oder, wenn man will, theologischen Denkens, wie die schon früher allgemein verehrten Naturgötter von Heliopolis und Abydos.

Die „grofse Geliebte" des Ptah zu Memphis ist Sechet (Soḫit), eine der Göttinnen mit Katzen- oder Löwenkopf, welche in Ägypten so oft vorkommen und im Grunde dasselbe bedeuten, nämlich die wohlthätige

1) Dafs ihm auch das Öffnen des Mundes der gestorbenen Götter und Menschen zugeschrieben wurde, halte ich für ein Spiel mit seinem Namen.

und verzehrende Kraft des Lichtes und des Feuers repräsentieren. Auch ihr Sohn Nofre-Tum, der „schöne Tum“ (andere: „die Schönheit des Tum“) ist ein Löwengott. Er wird durch den Zusatz (Nofre) und im allgemeinen in der historischen Zeit unterschieden von Tum, dem ersten Gott von Heliopolis, aber ursprünglich ist er derselbe. Erst viel später nahm Imhotep (Imuthês), welchen die Griechen mit ihrem Asklepios verglichen, ein Priesterzauberer, den Platz des Nofre-Tum ein, aber schon sehr früh wechselt Mâ, die Göttin der Elle, der Rechtschaffenheit und Wahrheit, mit Sechet als Gattin des Ptah.

Im Dienste Ptahs waren die kunstfertigen Zwerge thätig, welche als seine Kinder galten und bei Herodotos Pataiken, bei den Ägyptern Chnumu (Ḫnumu) oder „Former, Bildhauer“ hiefsen. Denselben Namen Chnum (später auch Kneph, der Chnubis der Griechen) trug ein bereits in ältester Zeit nicht weniger als Ptah verehrter Gott, welcher seinen Hauptsitz zu Elephantine in der Nähe der Nilkatarakte, aber auch damals schon einen Tempel zu Herakleopolis in Mittelägypten und, wahrscheinlich später, auch zu Mendes hatte. Schöpfer von allem was ist, Vater der Väter, Mutter der Mütter, der auch die Götter machte, und alles männlich und weiblich, sodafs es sich fortpflanzen konnte, unterscheidet er sich nicht wesentlich von Ptah. Plastisch werden diese Gedanken ausgedrückt durch die bildlichen Darstellungen, in welchen er das Weltei, einen Menschen oder einen Gott auf der Drehscheibe formt, und symbolisch durch den Widderkopf, welchen er trägt. Der Widder ist sein heiliges Tier. Bei den Katarakten finden wir ihn in seiner einfachsten und sicher ursprünglichsten Gestalt. Dort, wo der Nil Ägypten betritt und man in der frühsten Zeit seinen Ursprung suchte, wohnten nach dem Volksglauben der mächtige Geist, welcher mit dem Strome alle Segnungen über das Land ausschüttete, und seine beiden Frauen, Sati, die Göttin mit dem Pfeil, welche

die Wasser aus der Höhe niederstürzen und das Land überfluten läfst, und Anuki, die Umarmende, vielleicht die Göttin der Flufsarme und Kanäle, welche die Äcker tränken. Aber zu Herakleopolis [1]) und später zu Mendes hatte sich bereits die Spekulation dieser einfachen Grundgedanken bemächtigt. Dort hat er als Widder der Widder vier Widderköpfe, die als Râ, Šu, Sibu und Osiris erklärt werden, was deutlich besagt, dafs die Götter der Sonne, der Luft, der Erde und der Totenwelt, die alten Naturgötter, ihre befruchtende, lebenweckende Kraft ihm entlehnen, und er also mehr ist als sie.

Es ist überflüssig, hier eine Aufzählung selbst der hauptsächlichsten Lokalgötter zu geben, welche unter der Regierung der ersten sechs Dynastieen verehrt wurden. Wir nennen nur noch Thôt (Dhuti), den Gott der Stadt der Acht (Ašmunain, Hermopolis), eng mit dem Mond verbunden und deshalb Gott der Zeitrechnung, welcher die Perioden auf seinem Palmblatte einzeichnet und so zum Gott der Schrift und des Verstandes wird. Durch das Wort, das heifst durch die magische Kraft seiner Formeln und durch den richtigen Ton [2]), in welchem er sie ausspricht, schafft er die Welt, wobei seine acht Helfer ihm assistieren. Weshalb der Ibis sein heiliges Tier und seine Hieroglyphe ist, und weshalb er und seine Trabanten als Hundskopfaffen dargestellt werden, ist noch nicht mit Sicherheit aufgeklärt. Auch Net von Saïs, ursprünglich vielleicht eine libysche Muttergöttin und von den Libyern wenigstens hochgeehrt; der Fruchtbarkeitsgott von Koptos, dessen Name Chem oder Min (auch Amsi) gelesen wird, und welchen man später mit Amun, auch wohl mit Horos identifiziert; Sebak

1) Der Lokalname des Gottes von Herakleopolis war Haršafi (Arsafes), Horos-Widder oder Horos der befruchtenden Kraft.

2) Dies ist nach Maspero die Bedeutung der so oft vorkommenden und später wenigstens auf alle Toten angewendeten Formel: mâa-ḫru. RHR. 1889, I, p. 28 suiv.

(Sovku), der Krokodilgott von Ombos und von Krokodilopolis im Fayum, welcher zu Thinis (Teni) damals schon mit Net und Horos verbunden und als der erste Gott in den kosmischen Wassern mit zum Schöpfer erhoben wird, gehören bereits zu dieser Zeit. Kurzum, man kann sagen, dafs unter dem alten Reich das echtägyptische Pantheon bereits gebildet war, und dafs die spätere Zeit wohl Modifikationen vorgenommen und anderen Auffassungen gehuldigt, aber nichts Wesentliches hinzugefügt hat. Der Stoff war vorhanden; wo es nötig schien, neuen Vorstellungen Ausdruck zu leihen, begnügte man sich damit ihn umzukneten.

3. Totendienst und Kultus.

Das gilt auch von dem Hauptdogma der Ägypter, der Lehre von dem Leben nach dem Tode, und den aus ihm abgeleiteten Gebräuchen. Konnte man früher meinen, dafs die ägyptische Religion in der ältesten Zeit einfacher, der Kultus dürftiger gewesen sei, und dafs die mystischen Vorstellungen und magischen Riten eine Entartung späterer Zeiten darstellten, so kann man nach der Entdeckung der Pyramidentexte diese Ansicht nicht mehr festhalten. Im Gegenteil, der Mysticismus und der Glaube an die Zaubermacht des Unbegreiflichen haben in denselben die äufsersten Grenzen der Irrationalität erreicht, selbst wenn man in Betracht zieht, dafs das Alter der Sprache uns das rechte Verständnis erschwert. Mit Bestimmtheit geht aus den Texten hervor, was thatsächlich schon durch die ältesten Kapitel des Totenbuches bewiesen wird, dafs bereits im Beginn der historischen Zeit die Vorstellungen über das menschliche Leben nach dem Tode mit dem nächtlichen Lauf der Sonne, und die Osirismythen mit denjenigen des Râ verbunden waren. Man meint noch einige Spuren eines älteren, minder komplizierten Glaubens zu bemerken; sicher ist die

Unsterblichkeitslehre der ältesten Urkunden schon ein Versuch, aus verschiedenen, oft schwer vereinbaren Vorstellungen ein Ganzes zu schmieden.

Der Kâ des Toten, sein Doppelgänger, eine Art ätherischen Körpers, welcher jedoch Speise und Trank bedarf, um am Leben zu bleiben, verweilt im Grabe, oder mit Osiris in den Jalufeldern, wo er hart arbeiten mufs; oder er durchzieht im Kampfe gegen Ungeheuer und Dämonen die Regionen des Todes, siegend durch die Zauberkraft des Wortes, um dann als ein ḫu, ein Lichtwesen, mit der Sonne hervorzugehen an den Tag; oder er geht als Schemen (ḫaibit) um, oder er ist eine Seele (bâ oder bî) geworden, als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, deren Bestreben dahin geht, mit dem Körper vereinigt zu werden. Alle diese widersprechenden Vorstellungen werden nebeneinander festgehalten. Das Bild, welches man sich von dem dereinstigen Leben entwarf, war düster; furchtbar sind die Schrecknisse des Todes; der Reiche, dessen Leiche gut versorgt und in einem dauerhaften Grabe verwahrt wurde, durfte auf Fortexistenz hoffen, der Arme hatte nicht viel zu erwarten; von Vergeltung nach sittlichen Mafsstäben noch keine Spur. Nun wurden aber diese wesentlich animistischen Vorstellungen mit der Religion in Verbindung gebracht. In der mystischen Vereinigung mit der Gottheit fand man einen Grund der Hoffnung. Der Tote, anfangs nur der König, später jedoch jeder Verstorbene, wurde Osiris. Als dieser sollte er in der anderen Welt wiedererwachen, und wie Osiris in Horos seinen Rächer hatte, so sollte er durch seinen Sohn mit Speise versorgt werden und in ihm auf Erden fortleben; wie Osiris von Isis und Nephthys, so sollte er von liebenden Frauen beweint, und seine Leiche vor Schändung behütet werden. Ob man jetzt auch schon lehrte, dafs er als Sonnengott wieder von den Toten auferstehen und mit dem siegreichen Râ nach Überwindung der Gefahren der Toten-

welt an das Licht treten würde, kann noch nicht mit Bestimmtheit gesagt werden.

Um dieses Glückes teilhaftig zu werden, durfte man nichts versäumen. Daher die grofse Sorge für die Leichen, die Einbalsamierung, das Deponieren der Eingeweide in den vier den Todesgenien geweihten Vasen, die Zueignung jedes Gliedes an eine Gottheit, die wohlverschlossenen Gräber, der Totenkult, bei welchem reiche Opferspenden zu seinem Unterhalt entweder dem Verstorbenen unmittelbar oder den Göttern dargebracht wurden, mit der Bitte, ihm sein Teil davon zu geben, manche magische Zeremonieen endlich, bei welchen bestimmte zauberkräftige Texte im rechten Tone recitiert werden mufsten, um ihm nacheinander den Gebrauch seiner Gliedmafsen wiederzugeben und ihn in seinem Kampfe zu unterstützen, von all' den Gegenständen, welche man ihm auf die grofse Reise mitgab, noch zu schweigen.

Ob man sich die Totenwelt (Tuau) als eine unterirdische oder vielleicht als einen verborgenen Teil des Himmels vorstellte, ist noch unsicher; mir erscheint das letztere als das Wahrscheinlichste. Auch kann man darüber im Zweifel sein, ob man schon in dieser Periode solch eine genaue Beschreibung von ihr zu geben wufste, wie in Texten aus der Ramessidenzeit, obgleich die Elemente derselben bereits vorhanden sind. Soviel ist sicher, in der Amenti, im Westen, war der Eingang, und im Osten trat man mit dem Sonnengott aus ihr hervor.

Die Gräber der Könige des Alten Reiches waren die Pyramiden, welche westlich von Memphis eine meilenlange Reihe in ungefähr nordsüdlicher Richtung bilden, und in deren unmittelbaren Nachbarschaft die Könige residiert zu haben scheinen [1]). Ein Tempel in der Nähe diente zur Verehrung des Toten, und der König ernannte

1) Vgl. A. Erman, Ägypten, I, S. 243.

selbst seinen Pyramidenpriester. Wahrscheinlich mufs dieser von dem Priester, der ihm als Gott huldigte, unterschieden werden. Um den Ruheplatz ihres Königs herum errichteten die Höflinge und Grofsen ihre Gräber, die sogenannten Mastabas, ursprünglich längliche Steinhügel, später ausgedehnte, aber niedrig gemauerte Gebäude, mit einem unterirdischen Gewölbe für den Sarkophag, einem kleinen Gemach für das Bild des Toten, bei welchem sein Kâ verweilte, und unmittelbar daranstofsend die Kapelle für die Totenverehrung. Schon frühzeitig begann der König an seiner Pyramide zu bauen, und je länger er regierte, um so gröfser wurde sie. Auch die Reichen sorgten, so zeitig sie es vermochten, für ihre letzte Ruhestätte. Die, welche nicht das Vermögen hierzu besafsen, mufsten sich, falls ihnen nicht die Mildthätigkeit des Königs zuhilfe kam, mit einer wenig geschützten Gruft begnügen.

Soweit wir darüber zu urteilen vermögen, war der Kultus im Alten Reich noch einfacher als später, und derjenige, welcher von Staats oder richtiger von Königs wegen gepflegt wurde, noch nicht so überladen und so alles beherrschend, als dies namentlich unter dem Neuen Reich der Fall war. Jeder Hausvater hatte seine Hauskapelle und auch in seinem Gemüsegarten und seinem Weinberge meist ein kleines Heiligtum für die Göttin der Ernte. Dort opferte er selbst ohne die Vermittlung von Priestern. Die ältesten öffentlichen Heiligtümer waren wenig mehr als Hütten [1]; aber schon unter der 4. Dynastie erhoben sich steinerne Tempel, einige von grofser Pracht und bedeutendem Umfang. Es existieren noch Listen von Weihgeschenken und Opfergaben aus der Zeit der 3., 4. und 5. Dynastie, unter denen die ältesten von König Snefru herrühren, welche beweisen, dafs schon

1) Abbildung bei Erman, Ägypten, II, S. 379 nach Mariette. Man vergleiche hierzu seine ganze Darlegung.

damals die Sorge für die Bedürfnisse des öffentlichen Kultus als eine Pflicht des Königs betrachtet wurde [1]). Auch datiert bereits aus der Regierungszeit Chafras das gewaltige Riesenwerk, der Sphinx von Gizeh, ein liegender Löwe mit Menschenhaupt, Bild des Sonnengottes, wenn er am östlichen Horizont sichtbar wird.

Den öffentlichen Dienst in den Tempeln verrichten die Priester verschiedenen Ranges. Von altersher gehören dazu stets der Reinheitspriester (u e b), welcher über die Reinheit des Opfertieres entscheiden mufste, der Recitierpriester (ḫ e r - h e b , der Mann mit dem Buch) und, als zahlreichste Klasse, der Gottesdiener (n u t e r h o n?), welchen die Griechen Prophet nannten, was er wenigstens im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht war. Diese Namen bleiben stets dieselben, aber die Stellung und Bedeutung der Priester ist in der ältesten Zeit noch eine durchaus andere, als später. In dieser Periode war die Priesterschaft nichts weniger als eine Kaste, höchstens ein Beruf. Aber die meisten Priesterämter wurden unter den ältesten Dynastieen neben anderen Würden und Ehrenstellen an Glieder des königlichen Hauses und hohe Beamte verliehen, selbst vielfach an Frauen, so dafs von einem eigentlichen geistlichen Stand keine Rede ist. Die Diener der grofsen Tempel dagegen mufsten sich ausschliefslich dieser Aufgabe widmen, und die vornehmsten Hohenpriester, wie die von Heliopolis und Memphis, führten erhabene Titel, welche sie vor den übrigen auszeichneten. Verschiedene Priester und Priesterinnen waren mit der Verehrung heiliger Tiere beauftragt. Sicher ist, dafs die Priester, wie hochgeehrt und relativ zahlreich sie auch sein mochten, damals noch nicht den Einflufs auf die Staatsverwaltung auszuüben imstande waren, wie in späteren Jahrhunderten, und dafs sie auch noch nicht die Macht und den Reichtum be-

---

[1]) Wiedemann, ÄZS., 1885, S. 77f.

safsen, welche sie einst zu den gefährlichsten Rivalen des Königtums machen sollten.

Indessen kommt dem Könige von der frühsten Zeit an keine geringere Heiligkeit zu als dem Priester. Er, der auf Erden lebende Horos, der Sohn der höchsten Gottheit, selbst „der gute Gott“ genannt, besitzt allezeit das Recht, den Göttern zu nahen und ihnen seine Opfer zu bringen; ihm und einigen der höchsten Priester allein ist es vergönnt, die Thür der verborgenen Kapelle, des Allerheiligsten, zu durchschreiten und das Angesicht seines Vaters zu schauen.

4. Die Berichte Manethos und Herodots über die Religion dieser Periode.

Die Berichte Manethos und Herodots, welche sich auf die Religionsgeschichte des Alten Reiches beziehen, sind nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Nach dem ersteren soll Kaiechos (Kakau), aus der 2. Dynastie, den Kultus der Stiere von Memphis und Heliopolis und des Widders von Mendes eingeführt haben. Nach anderen ist der älteste historische König Mena der Stifter des Apisdienstes. Wenn diese Mitteilung einer gewissen Wahrheit nicht entbehrt, dann kann sie allein so verstanden werden, dafs diese Fürsten die Verehrung der in Rede stehenden Tiere zum Staatskult erhoben und regelten; denn als animistischer Brauch mufs sie viel älter sein. Was Herodot und Diodor über die Könige Cheops (Ḫnum-ḫufu), Chefren (Šafra oder Ḫafra) und Mykerinos (Menkaura) berichten, nämlich dafs die ersten beiden sehr gottlos waren, die Tempel schlossen und eine drückende Tyrannei ausübten, der letzte dagegen sich durch seine Frömmigkeit und Gerechtigkeit auszeichnete, wird nur teilweise durch die Monumente bestätigt [1].

1) Manetho scheint dies gefühlt zu haben, denn er erzählt, dafs Cheops sich in seinem Alter bekehrte.

Chufu und Chafra waren sicherlich nicht gottlos; sie bauten Tempel und andere Monumente, übertrugen ihren Hausgenossen Priesterwürden und waren eifrige Verehrer des Ptah und der Osirischen Götter. Es ist richtig, dafs ihre Standbilder, Meisterstücke der Bildhauerkunst, welche man später nicht mehr erreichte, zertrümmert in einer Grube gefunden wurden. War dies die Veranlassung zu jener Erzählung? Oder hat der griechische Geschichtschreiber, wie man vermutet (Max Büdinger), diese Fürsten der 4. Dynastie mit den Fremdherrschern, den Hykyssôs-Königen, verwechselt? Sehr wohl möglich. Aber wenn man in Betracht zieht, dafs die genannten Statuen eine durchaus freie Richtung in der Kunst repräsentieren, gänzlich abweichend von den streng hieratischen Formen, an welche die Künstler sich später halten mufsten und die Menkaura wieder respektierte, so würde in der Unabhängigkeit, welche diese Thatsache bezeugt, die Ursache des Widerwillens liegen können, welchen sie bei späteren Frommen weckten, und der diese ihre Standbilder zerstören liefs [1]). Menkaura war in der That ein sehr frommer Fürst nach dem Herzen der Priester. Sein Sohn Hordueduf wurde noch Jahrhunderte später als religiöser Schriftsteller gepriesen. Im Auftrage seines Vaters inspizierte er alle Heiligtümer des Landes und fand damals einige Texte, welche in das Totenbuch aufgenommen wurden. Dies hat in der That den Anschein einer gewissen Reaktion gegen eine freiere Richtung.

1) Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens, S. 143 denkt an Revolution und Bürgerkrieg und schreibt die Vernichtung dieser und anderer Standbilder, der Sarkophage des Chufu und Pepi I., unter Auskratzung des Namens der letzteren in seinen Grabinschriften, den gehafsten Herakleopoliten der 9. oder 10. Dynastie zu. Die in Tanis gefundenen Monumente, deren Stil von dem ägyptischen so sehr abweicht und die Mariette von den Hykyssôs-Königen herleitete, würden nach Erman und Meyer gleichfalls auf die Herakleopoliten zurückzuführen sein. Schon Maspero hielt sie für älter als die Hykyssôs. Auch den Sphinx von Gizeh bringt Meyer in diese Zeit.

Wie dem auch sein möge, die alten Könige von Ägypten wurden sicher nach ihrem Tode als göttliche Wesen verehrt und hatten zu diesem Zwecke ihre eigenen Priester. Der Kultus einiger derselben erhielt sich bis in die Zeit der griechischen Herrschaft, und der älteste König Menes ist sogar ein koptischer Heiliger geworden. Ob sie in der frühsten Zeit schon ihre Tempel hatten, in welchen sie bereits bei Lebzeiten verehrt wurden, mag bezweifelt werden. Aber dafs sie damals schon, sobald sie den Thron bestiegen hatten, als „der gute Gott, der auf Erden lebende Horos" betrachtet, noch viel strenger abgesondert, noch mehr mit sklavischer Ehrerbietung umgeben wurden, und es weit schwieriger war, sich ihnen zu nahen, geht aus den Denkmälern hervor. Dem Hohenpriester von Memphis wird es als besondere Ehre angerechnet, dafs ihm erlaubt wird, die Füfse des Königs und nicht die Erde zu küssen [1]. Das ist die Theokratie in ihrer strengsten Form, strenger als selbst in Babel, wo die Apotheose der Könige ebenfalls vorkommt [2].

1) Erman, Ägypten, I, S. 109.

2) Wenn ich das berühmte Spruchbuch aus dem Papyrus Prisse, welches aus der Zeit der 5. Dynastie herrühren soll, als so alt anzuerkennen vermöchte, so würde hier der Platz sein, die darin enthaltene Moral zu besprechen. Aber ich wage das nicht anzunehmen.

Drittes Kapitel.

Die Religion in der ersten Thebanischen Periode.

(Das Mittelreich.)

1. Die offizielle Religion dieser Periode.

Die Geschichte Ägyptens zwischen dem Ende der 6. und den letzten Jahren der 11. Dynastie liegt beinahe gänzlich im Dunkelen. Das Reich befand sich in einem Zustande von grenzenloser Verwirrung und Anarchie, wodurch seine Einheit zerbrochen war. Von den Ursachen dieses Verfalls wissen wir nichts; ebenso wenig sind wir imstande zu sagen, wie lange diese Zeit gedauert hat, wenn auch die Königslisten einige Dynastieen mit Angabe ihrer Regierungszeit melden. So lange, als man daraus ableiten sollte, kann der traurige Zustand nicht gedauert haben, wie aus der Vergleichung der Denkmäler des 6. mit denen des 11. und 12. Königshauses zu ersehen ist. Man vermutet deshalb, dafs die beiden Dynastieen aus Herakleopolis (die 9. und 10.) gleichzeitig mit den beiden Memphitischen (der 7. und 8.), welchen sie dann den Gehorsam aufkündigten, über einen Teil des Landes regiert haben. Wie dem auch sei, für die Religionsgeschichte liefert diese Periode der Verwirrung nichts Wichtiges.

Aber gegen das Ende der ersten Thebanischen, der

11. Dynastie, beginnt es etwas zu tagen. Von den Antefs und Montuhoteps, welche seit vielen Jahren einander als Gaugrafen zu Theben gefolgt waren, scheinen die letzten, etwa vier oder fünf, das gesamte Reich unter ihr Scepter gebracht und so die Einheit wieder hergestellt zu haben. Aber erst durch die Fürsten der zweiten Thebanischen (12.) Dynastie, die Amenemhats und Usertesens, gelangt Ägypten wieder zu voller Blüte, welche hinter derjenigen des Alten Reiches nicht zurückstand und nach vielen, wenn nicht an Glanz, so doch an gesunder Kraft die des späteren Neuen Reiches übertraf. Nach ihrer Ansicht ist diese die klassische Periode Ägyptens. Auch für die Entwicklung der Religion ist sie von grofser Bedeutung.

Die Könige der 12. Dynastie betrachten sich als die Restauratoren des Alten Reiches, für dessen Könige sie Statuen errichten und deren religiöse Verehrung sie wieder einführen. Obschon aus Theben stammend und nicht minder eifrige Verehrer der Thebanischen Götter als ihre Vorgänger der 11. Dynastie: Amons, nach welchem verschiedene derselben benannt sind und dessen Tempel in dem Quartier Apet sie erbauten, Montus, des Kriegsgottes von Hermonthis, und auch des Min oder Chem (Amsi) von Koptos, verlegen sie ihre Residenz nach oder nahe bei Memphis und protegieren sie verschiedene andere Lokalkulte. So befördern sie den Dienst des Anubis als Sohnes des Set und des Ptah im nördlichen Tanis, renovieren den Hathortempel zu Dendera, bauen beständig zu Memphis und sind auch noch anderweit thätig. Von ihnen rührt auch der grofse Sonnentempel zu Anu (Heliopolis) her, von welchem jetzt nur noch der grofse Obelisk Usertesens I. übrig ist. Der Osirisdienst zu Abydos gelangt durch sie zu niegeahnter Blüte, und man beginnt nun hohen Wert darauf zu legen, dort — in der Nähe des gestorbenen und wiedererstandenen Gottes — begraben zu werden. Sebak (Sovku), der

Krokodilgott, welcher, wie wir sahen, bereits unter dem Alten Reich sehr verehrt und selbst mit Neit verbunden wurde, wird unter ihrer Regierung einer der beliebtesten Götter Ägyptens, nach welchem zahllose Fromme und auch die Könige, vor allem der 13. Dynastie, ihre Kinder nennen. Die Ursache davon muſs in den groſsen Bauten gesucht werden, welche von Amenemhat I. und seinen Nachfolgern im Fayum (Seeland), in der Nähe des dortigen Landsees, welchen die Griechen Moeris nannten, unternommen wurden, und die sie durch die Stiftung eines prächtigen Tempels zu Ehren Sebaks in der Hauptstadt der Provinz Šedet (Krokodilopolis) weihten, wo man ihn unter anderem in der Gestalt von lebenden und wohlgenährten Krokodilen verehrte [1]). Das Krokodil war die spezifische Inkarnation des Gottes, welcher als der Schöpfer in den kosmischen Wassern zugleich als der befruchtende Nilgott angesehen wurde. Von altersher zu Ombos an der nubischen Grenze mit dem lokalen Krokodilfetisch der Stadt kombiniert, wurde er frühzeitig in dieser Gestalt dem ägyptischen Pantheon einverleibt und in dieser Periode besonders gefeiert.

Ob das berühmte Labyrinth, welches die Griechen das bewunderungswürdigste Bauwerk Ägyptens nannten, dieser Sebaktempel war oder etwas anderes, soll unentschieden bleiben. Der Riesenbau, sicher durch einen König dieser Dynastie begründet und durch seine Nachfolger vollendet, war vielleicht auch zum Palast bestimmt, obschon dort zweifellos nicht nur Sebak besonders verehrt wurde, sondern er vielmehr ein Kultuszentrum für das ganze Land darstellte, dessen Hauptgötter sämtlich dort ihre Altäre hatten. Daraus geht hervor, daſs die Könige des Mittelreiches auch in ihrer religiösen Politik das Vorbild

1) Der Tempel hieſs: „Amenemhat lebt ewig im Hause Sebaks in Šedet“. Vgl. darüber Erman, Ägypten, II, S. 385 und die Folgerungen, welche er aus diesem und ähnlichen Namen zieht.

der 6. Dynastie nachahmten. Und nicht minder als diese empfingen sie die gleiche Huldigung wie die Götter, wurden selbst kurzweg Nuter, der Gott, genannt und nicht selten höher gepriesen als die grofsen Wohlthäter des Landes, Râ, der Sonnengott, und Hâpi, der Nilgott.

2. Der Priesterstand und seine Theologie.

Eine nicht unwichtige Veränderung brachte das Mittelreich der Priesterschaft. Mit Ausnahme der mächtigen Fürsten einiger Gaue, welche den Traditionen ihres altadeligen Geschlechtes treu blieben und die Priesterwürde bei dem Hauptgott ihrer Provinz bekleideten, thun die hohen Beamten ihrer priesterlichen Funktionen nicht mehr Erwähnung; dagegen hören wir nun von priesterlichen Ämtern, welche dem Alten Reiche unbekannt waren und zugleich zeigen, dafs der Grundbesitz und die Einkünfte der Tempel zunahmen [1]). Die Teilnahme von Laien, oder lieber Unkundigen, am Kultus wird mehr und mehr beschränkt und wenigstens festen Regeln unterworfen. Die Priesterschaft wird viel mehr als früher ein Stand, eine Würde, welche meist vom Vater auf den Sohn übergeht, und wenn auch ihre Mitglieder noch nicht direkt bestimmenden Einflufs auf die Regierung und mindestens keine Herrschaft über den Staat ausgeübt zu haben scheinen, so schlossen sie sich doch enger aneinander und bildeten Kollegien oder Schulen, welche sich an den grofsen Zentren mit der Erklärung heiliger Texte und theologischen Spekulationen beschäftigten. Einen Beweis für ersteres liefert der alte Text, welcher jetzt das 17. Kapitel des Totenbuches, vielleicht den Kern desselben, bildet und dessen älteste Gestalt wir nunmehr in verschiedenen Redaktionen besitzen. Schon unter oder vor der 11. Dynastie wurde er mehr als ein-

---

1) Erman, Ägypten, I, S. 154.

mal und später noch verschiedentlich mit Glossen versehen, welche mehr von dem Tiefsinn als von der Klarheit der ägyptischen Theologen zeugen und mit dem Text des Totenbuches verschmolzen wurden [1]). Der Text, dem Toten in den Mund gelegt, stammt aus Anu (Heliopolis). Der Verstorbene identifiziert sich mit hohen Gottheiten, welche die Wiederbelebung nach dem Tode personifizieren, dem Bennu-Vogel aus Heliopolis, aus welchem die Griechen den Phönix gemacht haben, Chem (Min) von Koptos, dem Gott der Fruchtbarkeit und des Erwachens des neuen Lebens, und in erster Linie mit Tum, einem „einzigen Wesen", welcher derselbe ist wie Râ in seinem ersten Glanz oder seiner beginnenden Herrschaft. In dem Texte wird also allein Tum als eine Gestalt des Râ dargestellt; die anderen Wesen sind jedoch noch nicht so eng mit ihm verbunden. Die Kommentatoren suchten gleichwohl auszumachen, dafs hier immer von Râ, Osiris und Horos die Rede sei. Aber schon in dem alten Text wird deutlich gelehrt, dafs Tum-Râ der Eine Gott ist, welcher sich selbst geschaffen, seinen Namen (d. h. wieder sich selbst) gebildet hat, als Herr des Götterkreises von niemandem unter den Göttern gehemmt wird und gestern, heute und morgen, das heifst ewig ist.

Dieses für jene Tage in Wahrheit grofsartige Dogma, von dem Volke vielleicht nicht verstanden, aber von den Gebildeten acceptiert, verbreitete sich von Heliopolis nach allen hervorragenden Priesterschulen. Die Folge davon war, dafs alle nun diese Lehre auf ihren eigenen Gott zuschnitten und ihren Thôt (Dhuti), Sebak Šu, Min als den Einen, Höchsten hinstellten, was um so leichter fiel, wenn dieser Gott, wie Chnum, Ptah, Amun

1) Man vergleiche meine Vergelijkende Geschiedenis, blz. 43 vgg. nach Lepsius, Älteste Texte des Todtenbuchs, und vor allem neuerdings Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägyptens, S. 194 ff.

von Theben schon der älteste, der Vater aller Götter hiefs. Aber man konnte dabei nicht stehen bleiben. Ein Gott konnte doch nur der Einzige, Ursprüngliche sein. So waren sie alle derselbe unter anderen Namen, und die vielen niederen Götter die Glieder oder Offenbarungen dieses Einen; alle Râ in verschiedenen Gestalten oder seine von ihm selbst geschaffenen Gliedmafsen, und um das anzudeuten, wurde dem Namen manches Hauptgottes der Name Râ beigefügt. Ob diese Gedankenentwicklung bereits unter dem Mittelreich abgeschlossen war, ist sehr die Frage; erst in dem Amun-Râ des Neuen Reiches erreicht sie ihre wirkliche Vollendung. Aber dafs die Spekulation damals schon diesen Weg einschlug und, während sie solch' einen bedeutenden Schritt in der Richtung des Monotheismus that, zugleich den Versuch machte, diesen mit dem Polytheismus zu versöhnen, ist nicht zu bezweifeln.

3. Die Volksreligion.

Dessenungeachtet blieb der Polytheismus bestehen; aber er verblafste. Mythen wurden zu Sagen und Märchen. „Die ehemals Götter waren, ruhen nun in ihren Pyramiden", heifst es in einem Liede aus jener Zeit [1]). In der That betrachtete man die Erzählungen von den Göttern als Geschichten von den ältesten Königen, deren Dynastieen derjenigen Menas und seiner Nachfolger voraufgingen. Wohl standen diese letzteren, und vor allem die noch regierenden Könige, nicht so hoch als König Ptah, Tum oder Râ, aber sie waren doch auch Götter geworden oder dazu bestimmt, einst in diesen Orden aufgenommen zu werden. Ein merkwürdiges Beispiel von

1) Erman, Ägypten, I, S. 92, fafst dies jedoch so auf, dafs unter diesen Göttern die alten Pyramidenkönige zu verstehen seien.

solchen zu Legenden gewordenen Mythen liefern zwei miteinander zusammenhängende Erzählungen, welche vermutlich aus dieser Zeit stammen und in welchen der Gott Râ, durch die Zauberkünste der Isis krank geworden und wieder genesen, doch auf Kosten des Geheimnisses seines göttlichen Namens, zuletzt beschliefst, die sich gegen ihn empörenden Menschen zu vernichten, aber während des Strafvollzuges, mit welchem er die furchtbare Hathor Sechmet (Soḫet), die Personifikation der verzehrenden Sonnenglut, betraut hat, die noch Übriggebliebenen begnadigt. An dem sonderbaren Widerspruch, dafs der Gott, welcher in der Erzählung selbst der höchste und mächtigste aller Götter heifst, gröfser als sein eigener Vater Nun, an den Gebrechen des Alters leidet, an Gift zu sterben droht, vollkommen machtlos ist gegenüber Isis' Zaubereien und ferner durchaus als menschlicher Herrscher, von einem aus anderen Göttern bestehenden Hofstaat umgeben, vorgestellt wird, scheint man sich nicht gestofsen zu haben. Aber das ist zugleich ein Beweis dafür, wie sehr man schon zu jener Zeit in Ägypten der alten Mythologie, welche noch deutlich durchschimmert, entwachsen war. Allein in der Praxis und vorzüglich im Kultus blieben alle die alten Götter bestehen und regelmäfsig empfingen sie ihre Opfergaben. Die grofse Mehrheit des Volkes, welche von den neuen Vorstellungen nichts verstand oder sie vielleicht nicht einmal kannte, würde in dieser Beziehung eine Vernachlässigung nicht geduldet haben. Die Politik der Könige mufste in diesem Lande des Konservatismus auf Respektierung des Bestehenden bedacht sein. Auch stand diese Praxis zu dem neuen Dogma nicht im Gegensatz, seit man in allem Göttlichen, in welcher Personifikation oder Gestalt auch immer, Glieder, Offenbarungen des Einen grofsen Gottes zu sehen vermochte. Dafs man so auf halbem Wege stehen blieb und der erhabenen Lehre, welche auf die Religion hätte erneuernd und reformie-

rend wirken können, ihre religiöse Frucht nahm, hat man nicht eingesehen.

Auch Bestattung und Totendienst wurden nicht vereinfacht. Im Gegenteil, der angezogene Text beweist, dafs man die neuen Gedanken dazu gebrauchte, um Formeln mit noch gröfserer Zauberkraft zu schmieden, und diese dann auf die Sarkophage meifseln liefs. Daneben blieben die anderen, welche von der Osirischen Anschauung ausgingen, bestehen und wurden selbst durch neue vermehrt. Auf diesem Gebiet kannte die Phantasie keine Grenzen mehr.

Die Furcht vor den Schrecknissen des Totenreiches wurzelte bei den Ägyptern so tief, dafs sie alle Mittel versuchten, um sich gegen sie zu sichern, selbst die sich widersprechendsten, da sie ihre Hoffnung auf persönliche Fortdauer aus Vorstellungen schöpften, welche sich gegenseitig ausschlossen. Denselben Toten, welcher auf seinen Sarkophag die heiligen Texte einmeifseln liefs, durch deren magische Kraft ihm die mystische Vereinigung mit der Gottheit und dadurch der Sieg über alle Ungeheuer der anderen Welt verbürgt wurde, umhing man mit einer Menge von Zaubermitteln, Amuletten, Symbolen, welche nicht viel mehr als Fetische waren, wenn man ihnen auch einen mystischen Sinn unterzulegen wufste; ja, man gab ihm eine Anzahl *ušebti* mit, Statuetten von Feldarbeitern, von denen man glaubte, dafs sie mit ihm zum Leben erwachen und dann als seine Sklaven ihm die schwere Arbeit in den Jalu-Feldern bei Osiris erleichtern würden. Die Billigkeit erfordert übrigens hinzuzufügen, dafs sittliche Gedanken nicht gänzlich fehlen, und dafs schon jetzt der Mensch seine Hoffnung nicht nur auf alle diese Zaubermittel und magischen Praktiken, sondern auch darauf gründet, dafs er bestrebt gewesen ist, den Willen der Götter zu thun.

Indessen stelle man sich nicht vor, dafs der fromme

Ägypter sein ganzes Leben in düsteren Gedanken verbrachte und stets gepeinigt wurde durch die Furcht vor dem Tode. Spiel und Frohsinn mangelten keineswegs. Man genofs das Leben, zuweilen in ausgelassener Weise. Ein Dichter dieser Zeit, dessen Lied, wie es heifst, dazu bestimmt war, am Hofe des Königs Antef zur Harfe gesungen zu werden, fordert alle auf, sich des Lebens zu freuen und es nach Wunsch zu geniefsen, so lange die Erde sie trage, und dann mutig die Reise anzutreten, von welcher niemand wiederkehrt. Ein seltsames Beispiel eines Freigeistes in dem orthodoxen Ägypten. Auch der Weise, dessen Werk den Namen eines gewissen Ptahhotep aus der Zeit des Königs Assa ('Esse) aus dem Alten Reiche trägt, der aber wahrscheinlich erst unter dem Mittleren Reich lebte, ermuntert die Jugend, das Antlitz heiter strahlen zu lassen, weil noch niemals jemand sein Grab wieder verlassen habe. Dennoch ist er kein leichtsinniger, sondern ein sehr frommer und ernster Mann, welcher alles Glück auf Gott zurückführt und dessen Sittensprüche mit denen der Weisen Israels viel Ähnlichkeit haben.

Wie kompliziert der Kultus also auch war, wie viel halb animistische, halb mystische Handlungen mit dem Totenkult verbunden waren, wie grofs die Zahl der von Staats wegen verehrten Götter auch sein mochte, die Religion hatte auch unter dem Mittelreich in Ägypten noch nicht, wie dies später der Fall sein sollte, die Herrschaft auf jedem Gebiete erobert; die freie Äufserung der Gedanken, mochten sie auch mit dem Volksglauben wenig übereinstimmen, war selbst bei Hofe noch nicht untersagt.

Viertes Kapitel.

Die Religion in der zweiten Thebanischen Periode.

(Das Neue Reich.)

1. Die Fremdherrschaft und ihre Folgen für die Religion.

Wie das Mittelreich zu Falle kam, wissen wir nicht. Nur so viel ist sicher, dafs nach der 13. Dynastie ein fremdes Nomådenvolk die Schwäche des Reiches benutzte, um es zu erobern, und dafs es wenigstens Unterägypten sich gänzlich unterwarf und Oberägypten sich tributpflichtig machte. Es waren die Hykyssôs, wie Manetho sie nennt, Hirtenkönige, wie der Name besagt, und nach wahrscheinlicher Annahme semitischen Stammes oder doch mit den Semiten verwandt. Man erzählt, dafs sie Tempel plünderten und verwüsteten, Götterbilder umstürzten und dergleichen Greuel verübten; dafs sie auch keinem anderen Gotte dienten als Set oder Sutech, dem einzigen Gotte des ägyptischen Pantheons, den sie mit ihrem kriegerischen und barbarischen Gott zu identifizieren vermochten. Dafs sie bei ihrem Einfall in das reiche, kultivierte Land das Kriegsrecht auch auf die Tempel und ihre Besitzungen ausgedehnt und die fremden Priester nicht mit viel Ehrerbietung behandelt haben werden, ist wahrscheinlich. Aber die ägyptische Religion im allgemeinen scheinen sie nicht verfolgt zu haben.

Sie selbst nennen sich, sobald sie sich die ägyptische Kultur einigermafsen angeeignet haben, Söhne des Râ, wie die echt ägyptischen Könige; und dafs sie auch ihrem eigenen Volksgott und sich selbst ägyptische Namen beilegten, spricht nicht für ihre Abkehr von der Religion des Landes. Aber protegiert haben sie den ägyptischen Polytheismus ebensowenig, und wie für die Priester und alle, die von den Tempeln lebten, für die Frommen, die an ihre glänzenden Feste gewöhnt waren, war die Zeit der Fremdherrschaft auch eine Zeit der Bedrückung für die nationale Religion. Die Könige der 18. Dynastie mufsten denn auch alle Kräfte anspannen, um die verwahrlosten und verfallenen Tempel wieder herzustellen, und der Sphinx des Chafra war noch unter der Regierungszeit Amenothes' II. tief im Sande versunken und wurde erst durch seinen Sohn und Nachfolger Thutmes IV. davon befreit [1]).

In gewissem Mafse selbständig, wenn auch zinspflichtig und machtlos, war das südliche Reich, welches noch immer von Thebanischen Fürsten regiert wurde; die Befreiung des Landes ist denn auch von Theben ausgegangen. Thebanische Könige waren es, welche die Fahne der Empörung aufwarfen, und der Thebanische König Amosis vertrieb die Hirtenfürsten, nachdem sie durch drei seiner Vorgänger in die äufserste Nordostecke Ägyptens zurückgedrängt waren, aus ihrer letzten Feste Auaris.

Eine direkte Folge dieser jahrhundertelangen Fremdherrschaft für die Religion war die Ansiedlung von allerlei ausländischen Kulten, welche entweder von den Eroberern selbst oder unter ihrem Schutze von stammverwandten, bestimmt semitischen Kaufleuten und Handwerkern eingeführt wurden. Nicht nur ihr Gott Sutech

1) Als er noch als Prinz auf der Jagd in der Nähe rastete, soll ihm in einem Traume die Krone verheifsen sein, wenn er gelobte, den Sphinx wieder auszugraben. Brugsch, ÄZS. 1876, S. 89ff.

wurde nach ihrer Vertreibung weiter verehrt, in dem Maſse, daſs selbst die ägyptischen Könige, vor allem die der 19. Dynastie, seinen Dienst zu Tanis begünstigten, sondern man findet auch seit dieser Zeit verschiedene, entschieden semitische Götter in Nordägypten öffentlich verehrt, auf ägyptischen Monumenten in halb ägyptischer Form abgebildet und mit ägyptischen Göttern brüderlich verbunden, ohne daſs irgendetwas von Verbot oder Verfolgung zu spüren ist. Baal, der allgemeine Göttername vieler semitischer Stämme, verschiedene Astartes, der phönicisch-cyprische Rešpu, die noch rätselhaften, aber sicher fremden Göttinnen Anit und Tanit, gehören hierher. Damit soll nicht gesagt sein, daſs alle diese Gottheiten schon unter den Hykssôs eingeführt wurden, sondern daſs ihre Einbürgerung durch das neue Element, welches letztere nach Ägypten gebracht hatten, möglich gemacht worden war.

Die ägyptische Tradition wurde wahrscheinlich in Memphis und Heliopolis, sicherlich aber zu Theben in der Stille bewahrt, jedoch auch weiter entwickelt. Vergleicht man die ägyptische Theologie des Mittelreiches mit der des Neuen, so erhellt sogleich, daſs die in der erstgenannten Periode eingeleitete Entwicklung in der Zeit der Bedrückung nicht gestockt war, sondern daſs man sich beständig in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter bewegte.

Die Verschmelzung des nationalen Hauptgottes Râ mit den wichtigsten Göttern der einzelnen Gaue und seine Erhebung zum wahrhaft Einzigen über alle die anderen, welche nichts weiter als seine Glieder oder Offenbarungen sind, ist jetzt noch allgemeiner und vollkommener als zuvor.

Die politischen Verhältnisse wirkten ebendahin. Wie hoch der König auch unter dem Alten und dem Mittelreich geehrt und obgleich er der Gottheit gleichgestellt wurde, seine Macht war doch nicht so absolut, wie sie

erschien. Die erblichen Herren der verschiedenen Gaue waren ihm zwar unterthan, aber sie besafsen auf ihrem Gebiet doch eine gewisse Selbständigkeit und unabhängiges Ansehen.

Ägypten war damals, wenn auch keine feudale, so doch sicherlich eine aristokratische Monarchie; nach der Vertreibung der fremden Fürsten ist es ein monarchischer Beamtenstaat geworden. Die Könige, welche den Grund und Boden des Reiches Fufs für Fufs den Fremdlingen abgewonnen hatten, betrachteten sich nunmehr als die eigentlichen, rechtmäfsigen Besitzer dieses Landes. Sie waren die absoluten Herren, und als solche stützten sie sich auf zwei Mächte, beide ebenso unentbehrlich für die Handhabuug ihrer Autorität als geneigt, ihnen dieselbe zu entreifsen: das Heer und die Priesterschaft. Wir werden sehen, wie in dieser Periode der Einflufs, der Reichtum und dadurch die Anmafsung der Priester stets zunahmen. Auch für diese Erscheinung liegt der tiefste Grund in der langdauernden Erniedrigung der Nation. In der Zeit seiner Machtlosigkeit hatte Ägypten bei den väterlichen Göttern Trost und in stets eifrigerer Verehrung derselben Hilfe gegen den Feind und Hoffnung auf Rettung gesucht. Schon seinem Charakter nach devot, war das Volk dadurch noch devoter geworden als vorher. Und als sich nun die Macht dieser Götter gezeigt hatte, als die Könige durch ihren Beistand Sieger geworden waren, als die vom Schlachtenglück begünstigten Heere unter ihrem Geleit die Grenzen überschritten, nicht ohne neue, ferne Provinzen dem Reiche anzufügen, da beeiferte man sich, auf allerlei Weise seine Dankbarkeit für diesen Segen zu zeigen, und war zugleich die goldene Zeit für den Stand angebrochen, welcher mit dem Dienste der Götter betraut war. Wer den Tempel bereichert, macht den Priester mächtig.

2. Die Priester unter dem Neuen Reich.

Zahlreich und in mancher Hinsicht bevorrechtet sind die Priester in Ägypten zu allen Zeiten gewesen; so schon im Alten, mehr noch im Mittleren Reich. Aber ihre Anzahl ist niemals so grofs, und sie selbst sind niemals so hochgeehrt und so mächtig gewesen als unter dem Neuen Reich. Ein Viertel der Gräber zu Abydos aus dieser Zeit gehört Priestern oder Tempeldienern; in früheren Perioden waren sie dort selten. Zu der Vermehrung der Priester trug alles bei: die Zunahme in der Zahl lokaler und offizieller Kulte, die gröfsere Pracht des Gottesdienstes, der wachsende Reichtum der Tempel, deren Schätze demzufolge mehr Verwalter erheischten, die stets mächtiger werdende Furcht vor den Schrecknissen des Totenreiches, welche nun auch viele aus dem Mittelstande dazu drängte, Fonds zu stiften oder Kontrakte zu schliefsen, um sich eine Lampe im Tempel, Speisen für ihren Unterhalt in der Grabkapelle und den Dienst eines eigenen Priesters für die Ewigkeit zu sichern; obendrein das Ansehen, dessen sich der Priester erfreute und das nicht wenige anlockte.

Während die Arbeiter an den Prachtbauten der Pharaonen ihren kärglichen Lohn nicht selten erst nach drohender Forderung und dann noch bisweilen nur zur Hälfte ausgezahlt erhielten, lebte der Priester, wenigstens an den bedeutenden Heiligtümern, in verhältnismäfsiger Beschaulichkeit und im Überflufs.

Von Steuern waren sie befreit. Nicht vom Kriegsdienst, aber sie standen dabei unter dem Befehl ihrer eigenen Hohenpriester, und der Befehlshaber derselben setzte selbst das Kontingent fest. Für die Tempel der Götter, vor allem die des Amun zu Theben, des Tum-Râ zu Heliopolis, des Ptah zu Memphis, aber auch viele andere, für die Gräber und Grabtempel, für den Prunk des Kultus verwendeten, man darf sagen: verschwendeten

die Könige des Neuen Reiches unglaubliche Summen. Schon die der 18. Dynastie, wie der grofse Eroberer Thutmes III., aber besonders die Ramessiden, der zweite und der dritte Ramses am meisten, überschütteten nach ihren glücklichen Kriegen die Tempel und ihre Diener mit Benefizien. In einem merkwürdigen Papyrus zählt Ramses III. alles auf, was er in den verflossenen 31 Jahren seiner Regierung für die Götter und ihre Verehrung gethan hat, und zu diesen Schenkungen gehören 169 Ortschaften, mehr als hunderttausend Sklaven, eine halbe Million Stück Vieh, mehr als eine Million Mafse Ackerland und Edelmetall im Werte von vier bis fünf Millionen Mark [1]). Und die ersten, welche daraus Vorteil zogen, waren natürlich die Priester, meist diejenigen des Hauptgottes zu Theben, für welchen der Löwenanteil bestimmt war.

Dabei standen auch hohe Staats- und richterliche Ämter ihnen offen. Die Gerichtshöfe, unter dem Alten Reich noch fast ausschliefslich in den Händen von Laien, wenigstens nicht von berufsmäfsigen Priestern, waren unter dem Neuen zuweilen gänzlich, gewöhnlich zum gröfsten Teil aus Priestern zusammengesetzt. Das höchste Amt nach dem Könige wurde dann und wann von dem Hauptpriester Thebens oder dem zu Memphis bekleidet. Amenhotep, der Sohn des Hapu, der Weise, welcher später vergottet und neben Imhotep, dem Sohn des Ptah, angebetet wurde, war nicht nur Schriftgelehrter, sondern auch der grofse Baumeister, durch dessen Veranstaltung die beiden sogenannten Memnonskolosse errichtet wurden, Oberbefehlshaber der Armee und erster Minister des Königs Amenhotep III. [2]).

Doch bildeten sie jetzt weit mehr als früher einen

---

1) Erman, Ägypten, II, S. 404—409.

2) Siehe Brugsch, ÄZS. 1875, S. 123ff. 1876, S. 96ff. Piehl ebd. 1887, S. 117f.

eigenen, wenn auch nicht erblichen Stand. Nur Frauen repräsentieren das zurückgedrängte Laienelement, spielen das Sistrum bei den gottesdienstlichen Handlungen und bilden den Harem des Gottes, an dessen Spitze als seine einzige legitime Gattin auf Erden die Königin selbst steht. Jetzt erst beginnen die Priester sich auch durch ihren kahlgeschorenen und stets entblöfsten Schädel und durch ihre altfränkische Kleidung von den Ungeweihten zu unterscheiden. Nur die Hauptpriester richten sich nach der allgemein gebräuchlichen Tracht, es sei denn, dafs sie schon seit alter Zeit ein besonderes Amtsgewand oder ein Zeichen ihrer Würde besafsen.

Die vornehmsten und mächtigsten dieser Priester waren diejenigen des Amun-Râ, des Gottes von Theben, der Haupt- und Residenzstadt des Neuen Reiches. Das Vermögen ihres Gottes, worüber sie also zu verfügen hatten, wenigstens soweit nicht die Königin als die Frau Amuns ihre Rechte darauf geltend machte, war fünfmal so grofs als das von Heliopolis und zehnmal so grofs als das von Memphis [1]).

Der Hohepriester war nicht nur primus inter pares, sondern das wirkliche „Haupt der Propheten aller Götter", welcher selbst Mitglieder seines Kollegiums zu Hohenpriestern von nicht geringeren Heiligtümern als denen zu Memphis und zu Heliopolis befördern liefs. Diese hierarchische Ordnung war, soviel wir wissen, etwas Neues und in so hohem Altertum etwas Seltenes. Sie machte Theben nicht nur zum Sitze der Staatsregierung, sondern auch zur geistlichen Hauptstadt des Landes, zu einem ägyptischen Rom; und welche Macht sie in die Hände dieses Oberpriesters legte, braucht nicht ausgeführt zu werden. Einen eigenartigen Gegensatz zu dieser hohen Würde bildet die bescheidene Titulatur der Priesterschaft Amuns. Von den fünf Rangstufen, welche jeder durch-

1) Erman a. a. O. II, S. 410.

laufen mufste, bevor er zu einer höheren aufrücken konnte, wurde die unterste einfach Priester (ueb), die folgende „göttlicher Vater", die drei höchsten mit dem Titel benannt, welchen die Griechen durch „Prophet" übersetzen. Während die Häupter der alten Priesterschaften, wie der zu Memphis und vor allem der zu Heliopolis, mit klingenden Namen geehrt wurden, hiefs das der Thebanischen, welchem alle gehorchten, einfach „erster Prophet des Gottes Amun-Râ zu Theben".

3. Kultus und Totendienst.

Im Verhältnis zu dem hervorragenden Platze, welchen die Religion mit ihren Dienern im Neuen Reich einnahm, stand die Pracht des Kultus und der Wetteifer fast aller Könige der 18. und 19. Dynastie im Bauen, Schmücken und Vergröfseren der Tempel. Zwar sind wir, was den Kultus anlangt, nur dürftig unterrichtet, und vor allem fehlen uns die Data, um den Kultus dieser mit demjenigen früherer Perioden zu vergleichen. Aber aus den Berichten, die auf uns gekommen sind, und aus den Abbildungen an den Wänden der Tempel geht doch hervor, dafs die Feste zu Ehren der grofsen Götter vermehrt und mit grofsem Gepränge gefeiert wurden. So das Krönungsfest der Könige, welches nach dreifsigjähriger Regierung [1]) mit besonderem Jubel abgehalten wurde, und das wahrscheinlich damit verbundene Erntefest zu Ehren des Ackerbaugottes Min oder Chem. Die Gottheit verliefs ihr Heiligtum, um in eigner Person dabei zugegen zu sein. Nicht allein das Bild, sondern auch der heilige Fetisch selbst, jedoch sorgfältig vor den Blicken der Ungeweihten in der mystischen Lade verborgen und auf die heilige Barke gestellt, wurde von

---

1) Bemerkenswert ist, dafs auch in Assyrien eine dreifsigjährige Regierung festlich begangen wurde.

Priestern in der Prozession getragen. Der König selbst schnitt die ersten Ähren, liefs vier Gänse, die heiligen Tiere des Seb (Sibu), des Erdgottes, nach den vier Himmelsgegenden hin los, und die Ernte hatte begonnen. Nach dem Feste kehrte die Gottheit in ihre geheimnisvolle Wohnung zurück. Diese war das Allerheiligste, welches nur einzelne Bevorrechtete betreten durften und niemand, ohne sich vorher erst viermal gereinigt zu haben. Der ägyptische Gott wohnte im Verborgenen. Sein eigentlicher Aufenthalt, eine kleine, gänzlich in mystisches Dunkel gehüllte Kapelle, mit zwei oder mehr ebenso finsteren Kapellen daneben für seine Gattin und seinen Sohn oder andere mit ihm verbundene Götter, lag im hintersten Teile des Tempels und war obendrein von geringerer Höhe als die übrigen Räume. Von dort an bis zum Portal nahm die Höhe der Säle und Höfe beständig zu. Im Adyton befand sich kein Bild, sondern ein Fetisch oder Symbol der Gottheit; die Statuen und Reliefbilder befanden sich in den anderen Hallen. Diese bestanden mindestens aus einem Vorhof, zu welchem ein Portal mit zwei Türmen an den beiden Seiten Zugang gewährte und der an drei Seiten von Säulen umgeben war, und aus einem bedeckten Saal, dessen Dach auf Säulen ruhte (Hypostyl). Aber in den bedeutenden Tempeln war die Anzahl der Vorhöfe und Innenhöfe gröfser. Die Mauern waren mit Abbildungen bedeckt, welche meist den König darstellten, während er eine religiöse Handlung für einen oder mehrere Götter verrichtet. Im ersten Vorhofe stand der grofse Altar, und in einigen Tempeln, wie in dem des Sonnengottes zu Ḥut'aten (El Amarna), gab es verschiedene Säle, deren jeder einen Altar in seiner Mitte hatte. Vor dem ersten Pylon standen in der Regel zwei Obelisken und Masten mit Wimpeln, welche sich noch über die Türme erhoben.

Vor dem Tempel fand man aufser kleineren Heilig-

tümern, Vorratskammern, Magazinen und Wohnungen für Priester und Diener meist einen Weiher, auf welchem die Mysterien aufgeführt wurden, und ein heiliges Wäldchen, alles von einer Ringmauer umgeben. Es besteht kein Zweifel darüber, dafs diese Einrichtung der Tempel eine mystisch-symbolische Bedeutung hatte — wenigstens wurde sie in der historischen Zeit von den Priestern und Theologen damit verbunden; aber wie sehr sich auch dabei ihre Phantasie in allerlei Spekulationen verlor, an welche die ersten Tempelgründer vielleicht nicht gedacht hatten, so setzte man sich doch gewifs von Anfang an kein anderes Ziel, als in der irdischen Wohnung der Gottheit ein Abbild ihres himmlischen Aufenthaltes zu geben, wie auch die Mysterien ihre geheimnisvolle Wirksamkeit in der Natur, die Erneuerung des Lichtes und die Verjüngung des Lebens darstellten [1]).

Es ist nicht unsere Aufgabe, alles aufzuzählen, was die Thutmesse und Amenothesse der 18. und die Seti's und Ramsesse der 19. Dynastie für die Wohnungen ihrer Götter gethan haben. Überall, im Norden und Süden, bis tief nach Nubien hinein, nicht am wenigsten zu Memphis, Heliopolis, Tanis, Dendera, Abydos, Silsilis, aber vor allem zu Theben, in der Stadt der Lebenden am rechten und in der Totenstadt am linken Nilufer, haben sie ohne Aufhören gebaut. Die Ruinen der zu Ehren des Amun-Râ in der Hauptstadt errichteten Heiligtümer, in der Nähe des heutigen Karnak, sind die bedeutendsten und imposantesten Ägyptens. Mit den zugehörigen Gebäuden, selbst wenn man den Tempel am Nilufer bei dem heutigen Luxor nicht mitrechnet, ist dies vielleicht der gröfste Tempel der Welt. Was zur Zeit des Mittelreiches von Amuns Haus bereits stand, ein Gebäude von

1) Über die Einrichtung der Tempel vergleiche man u. a. Erman, Ägypten, II, S. 379ff.; Duemichen, Gesch. des alten Äg., passim. Über die symbolisch-mystische Bedeutung der Tempeleinrichtung: M. de Rochemonteix, Le Temple égyptien, Leçon d'ouverture. Paris 1887.

70 × 50 m, war nicht klein, etwas gröſser sogar als das Parthenon der Athene oder der Zeustempel zu Olympia. Die Könige des Neuen Reiches jedoch achteten solch ein Heiligtum für zu gering, des groſsen Gottes, welcher sie in Sieg auf Sieg eine mächtige Herrschaft hatte begründen lassen, unwürdig. Thutmes I. begann mit dem Bau eines prächtigen Vorhofes, in dessen Nähe später Amenothes III. zwei groſse Pylonen errichtete; Thutmes III. hatte schon um den alten Tempel herum einen neuen mit einer groſsen Anzahl von Gemächern und unter anderem ein schönes Hypostyl gebaut. Aber dieses letzte Werk wurde übertroffen durch das schönste Gebäude Ägyptens, den riesenhaften Säulensaal vor den Pylonen Amenothes' III., von Ramses I. begonnen, von Seti I. weitergeführt und von Ramses II. vollendet. Von diesem wurde um die drei Seiten des eigentlichen Tempels eine vollständige Ringmauer gezogen. So war unter seiner Regierung der groſse Amuntempel mit seinen Vorhöfen schon 250 m lang bei ungefähr 100 m Breite. Die späteren Dynastieen sollten ihn noch um 100 m verlängern.

Auf dem Platze, wo dieser Haupttempel lag, einem nahezu gleichseitigen Viereck von reichlich 1800 m im Umfang, erhob sich noch der kleinere Chonsutempel Ramses' III., und in südwestlicher Richtung führte eine Reihe von Vorhöfen und Pylonen, welche von den drei Thutmes, von Horemhib und Ramses II. angelegt waren, nach dem Verbindungswege, welcher zu dem in geraumer Entfernung gelegenen Tempel der Muttergöttin, Amuns Gattin, führte, den Amenothes III. erbaut hatte. Nordöstlich grenzte an Amuns Tempelhof der eines anderen kleinen, von demselben König errichteten Tempels. Auf breiten Wegen, zwischen endlosen Reihen von Sphinxen hindurch, welche teils ein Menschen-, teils ein Widderhaupt trugen, erreichte man südwärts den Tempel, welchen Amenothes III. in der Nähe des heu-

tigen Luxor angelegt und Ramses II. vergröfsert hatte, westwärts den Nil, und wenn man diesen überschritten hatte, die Tempel der Totenstadt. Dort fand man andere grofse Tempel, in denen der Totenkultus der Könige in Verbindung mit dem der Gottheit celebriert wurde, und die beiden kolossalen Sitzbilder Amenothes' III., welche die Griechen für Denkmäler des mythischen Königs Memnon, des Sohnes der Morgenröte, hielten. Die Wände aller dieser Gebäude waren mit kühn gemeifselten Reliefs bedeckt, Säulen und Pylonen mit lebendigen, aber nicht grellen und geschmackvoll abgestuften Farben abgesetzt, und der Säulenwald in dem grofsen Vorsaal der Ramessiden war ein Werk, welches nicht allein durch seine Dimensionen, sondern auch durch seine Schönheit selbst in Trümmern zur Bewunderung zwingt. Der Kunstwert, welchen die unerreichten Tempel von Hellas besitzen, kann denen Ägyptens nicht zuerkannt werden. Aber die Griechen hatten eine jahrhundertelange Kunstentwickelung hinter sich und begannen mit der Imitation assyrisch-persischer, indirekt auch ägyptischer Modelle; von der ägyptischen Kultur gilt, so viel wir wissen, die Formel, welche sie von ihrem Sonnengott gebrauchten: hoper zesef, „aus sich selbst geschaffen". Es ist ihnen gelungen, durch ihre Riesenbauten wenigstens den Eindruck des Grofsartigen und Erhabenen zu machen. Deshalb zeugen diese Werke nicht nur von dem Kunstsinn, oder wenn man will, auch von der Eitelkeit und Prachtliebe ihrer Könige, sie sprechen auch für ihre Religion. Die ägyptische Religion hatte ihre kleinliche Seite; das Animistische und Magische, von dem sie sich nicht zu befreien vermochte, hat ihre Entwicklung gehemmt und schliefslich zum Stillstand gebracht. Aber es kann kein niedriger und es mufs ein mächtiger Glaube sein, welcher einem Volke solche Schöpfungen eingiebt und es freiwillig solche Summen opfern läfst, um dem höchsten Gotte ein seiner würdiges Haus zu erbauen.

Eine der schwachen Seiten der ägyptischen Religion war die Furcht vor dem Leben nach dem Tode und die übertriebene Sorge, sich in der jenseitigen Welt ein glückliches Los zu sichern. An diese werden nicht nur Schätze, sondern, was schlimmer ist, kostbare Kräfte vergeudet, welche besser hätten gebraucht werden können; und durch die Schilderungen einer zügellosen Phantasie, welche stets neue Ungetüme und Schrecknisse erdachte, wurden die Herzen beunruhigt, so daſs man immer mehr magische Mittel ersann, um ihnen zu entgehen. Unter dem Neuen Reich verminderte diese Sorge sich keineswegs, sondern sie wurde im Gegenteil eine noch ängstlichere. Allerdings wurden die Gräber etwas kleiner und einfacher als die ausgedehnten Prachtgräber der hohen Beamten der vorhergehenden beiden Perioden, aber sie waren auch nicht wie diese mit allerlei fröhlichen Scenen aus ihrem glücklichen und gesegneten Erdenleben, sondern vielmehr mit magischen Texten bedeckt. In Theben hauptsächlich wurden diejenigen der Könige und der Vornehmen in den Fels gehauen, und die ersteren hatten obendrein noch ihre Grabtempel, wo man zwar den Göttern immer in erster Linie, aber ihnen daneben diente. Die Sarkophage werden jetzt etwas verändert: sie sind nunmehr nach der Form der Leiche gemeiſselt, der Deckel giebt die Mumiengestalt des Toten mit Kopf und Händen wieder, und das Ganze wird nicht mehr mit heiligen Texten beschrieben, sondern mit Göttergestalten und Sinnbildern der Auferstehung und der Ewigkeit bedeckt. Mit wenigen zauberkräftigen Texten begnügte man sich nun nicht mehr, sondern grub ganze Bücher auf die geräumigen Wände der Königsgräber, wie z. B. desjenigen Setis I., ein oder gab wenigstens dem Verstorbenen die ganze, schon sehr vermehrte Sammlung, welche das Totenbuch ausmachte, auf die bange Reise mit. Am liebsten lieſs man sich, wenn es möglich war, in Abydos begraben oder mindestens die

Leiche dorthin bringen, um in der Nähe des grofsen Gottes der Totenwelt Weihrauch und Myrrhe des heiligen Ortes einzuatmen und dann in Frieden nach seiner Grabstätte zurückzukehren. Eine Beschreibung des Leichenzuges und der Begräbniszeremonieen kann hier nicht gegeben werden. Dafs Priester eine grofse Rolle dabei spielten, versteht sich von selbst. Der Tote wurde schon als Gott angeredet und verehrt, und natürlich wurden ihm Opfer, ein Ochse oder eine grofse Antilope, geschlachtet. Jammerschreie erfüllten die Luft, vor allem von Frauen, und unter diesen, was eigentümlich ist, von den Witwen mit ihren Kindern, welchen der Heimgegangene in seinem Leben Wohlthaten erwiesen hatte. Die Gattin umarmt seine irdischen Reste unter Zeichen tiefer Trauer und mit der Klage, dafs sie so allein sei und fern von dem Geliebten, der ihr so freundlich zusprach und nun schweigt [1]. Allem diesem, mag es auch manchmal lediglich Form gewesen sein, liegen wenigstens rein menschliche Gefühle zugrunde.

In einer Hinsicht ist in der hier besprochenen Vorstellung ein Fortschritt zu konstatieren. Hatte man sich bislang das Leben nach dem Tode als eine Fortsetzung, oder besser eine Erneuerung des irdischen Lebens im grofsen Stile gedacht, jetzt beginnt sich eine sittliche Forderung mit demselben zu verknüpfen und zeigen sich die ersten Spuren der Vergeltungslehre. In einem der nunmehr erst dem Totenbuche hinzugefügten Kapitel (125) wird das Totengericht oder das Wägen der Seele im Saal der doppelten Gerechtigkeit vor dem Throne des Osiris dargestellt. Die Göttin der Wahrheit führt den Toten herein. Hier mufs er das sogenannte negative Bekenntnis sprechen, d. h. er mufs bezeugen, dafs er die in den zweiundvierzig Artikeln dieses Bekenntnisses aufgezählten Sünden nicht begangen hat. Zwei-

1) Vgl. Erman, Ägypten, II, S. 424—435.

undvierzig Genien, sehr uneigentlich Totenrichter genannt, sitzen mit gezogenem Schwert um ihn her, bereit die Strafe zu vollstrecken, sobald er in irgendeinem Punkte nicht den Ansprüchen genügt. Aber damit sich zeige, dafs er die göttlichen Wesen nicht betrügt, dafs er mâ'a ḫru, „richtig sprechend“ [1]) ist, mufs sein Herz auf der Wagschale unter Aufsicht von Horos, Anubis und Thôt gegen das Bild der Göttin der Wahrheit abgewogen und nicht zu leicht befunden werden. Thôt zeichnet das Ergebnis auf und rechtfertigt ihn. Darauf tritt er vor den Thron des grofsen Gottes, welcher ihn zu seinem Unterthan annimmt. Wiewohl in sonderbare mythische Formen und Symbole versteckt, hätte dieser Gedanke gewifs von heilsamem Einflufs auf die Lebensauffassung der Gläubigen sein können, wenn man nur nicht sofort wieder nach Zaubermitteln gegriffen hätte, um in diesem Urteil zu bestehen. Der Fromme richtete sogar Gebete an sein eigenes Herz, um es zu bewegen, nicht gegen ihn auszusagen.

Vielleicht hängt mit dieser Anschauung die nun aufkommende Gewohnheit zusammen, zuerst das Herz, an dessen Stelle dann ein Skarabaeus, das Symbol der Wiedergeburt, gelegt wurde, später auch die anderen Eingeweide aus dem Leichnam zu nehmen und sie in vier mit den Köpfen der vier Todesgenien als Deckeln versehenen Vasen, den sogenannten Kanopen, zu bergen, um sie so unter die Obhut dieser Vierzahl zu stellen.

Aber dies war nur eine der vielen Vorschriften, welche man beobachten mufste, um mit Vertrauen der dunkelen Zukunft entgegenzugehen. Selbst der Rechtschaffene war nicht sicher, wenn man eine derselben vernachlässigt hatte. Deshalb wurden sie nunmehr zu einer Art von kanonischen Büchern gesammelt, mit all' den Gebeten,

1) Von den vielen Erklärungen dieser Formel, welche verschiedene Ägyptologen in der letzten Zeit versucht haben, erscheint mir diese noch immer als die beste. Vgl. S. 42, Anm. 2.

welche dabei zu sprechen waren. Zu diesen gehörte das Ritual der Einbalsamierung und dasjenige des Totenopfers, welche vor dem Neuen Reiche nicht vorkommen. Bei diesem Opfer wurden die feierlichen Handlungen teils an der Mumie, teils an dem Bilde des Verstorbenen verrichtet. Die erste derselben war das mystische Öffnen des Mundes und der Augen, um ihm Sprache und Gesicht wiederzugeben. Die Leitung war dem ḥer-heb (ḥri-hibu), dem Recitierpriester, übertragen, welcher dabei durch verschiedene andere, darunter auch „den geliebten Sohn des Toten" unterstützt wurde. Alle nehmen den Charakter Osirischer Götter an. Mehrere Reinigungen gehen vorauf, und nachdem das Opfer geschlachtet ist und Mund und Augen mit Stücken des getöteten Tieres bestrichen sind, öffnet man sie mit einem Werkzeug, welches schon von Anubis gebraucht war und daher aus Silex bestehen mufste. Dann wird durch Auflegung der Hände sa, das Götterblut, in den Toten gebracht, durch Zauberwerkzeuge den Lippen und Wangen Farbe, den Kinnbacken Geschmeidigkeit zurückgegeben und der Verstorbene zum Schlufs, ebenso wie die Götter, mit Kleidern, Räucherwerk, Fetischen und Amuletten beschenkt. Der Totenkultus ist ein Spiegelbild des Götterkultus. Die ganze Reihe von Zeremonieen, welche man mehrfach auf den Denkmälern abgebildet findet und die den Zweck verfolgte, das Bild des Gottes zu seiner Inkarnation zu machen, wird auch an dem Toten vollzogen, um ihn als Bewohner der Duaut und demnach als Gott wieder erwachen zu lassen [1].)

4. Die Lehre vom Totenreich.

Wenn wir jetzt die Lehre vom Totenreich besprechen, wie sie im Neuen Reiche herrschte, so soll damit nicht

1) Man vgl. hierbei Maspero, Revue de l'Hist. des Religions XV (1887), p. 183 suiv.

gesagt sein, dafs sie damals erst erdacht oder in wichtigen Punkten geändert sei. In der Hauptsache ist sie dieselbe wie in den vorhergehenden Perioden, selbst in der ältesten, hier und da nur modifiziert und ergänzt. Aber sie gelangt jetzt zu einem gewissen Abschlufs und konsolidiert sich. Hatte man schon lange versucht, Vorstellungen von verschiedenem Ursprung, wie ungleichartig und widerspruchsvoll sie auch bisweilen sein mochten, miteinander zu vereinigen, so that man nunmehr auf diesem Wege den letzten Schritt und verarbeitete das Gegebene mit einzelnen neuen Elementen, ältere und jüngere Texte zu einem Ganzen.

Ob das Totenbuch jetzt schon abgeschlossen wurde, darf bezweifelt werden. Aber es bildete doch sicher schon eine grofse Sammlung, welche wenigstens 125 Kapitel umfafste, deren Reihenfolge, abgesehen von einigen Modifikationen, feststand. Eigentlich ist es eine Zusammenfassung von mehr als einer Sammlung, obschon es nicht immer möglich ist, noch die Fugen aufzufinden, wo sie aneinandergesetzt sind. Die ersten 15 Kapitel, welche auch einen besonderen Titel haben, bilden ein selbständiges Ganzes. Sie sind dazu bestimmt, dem Toten die Macht zu verleihen, mit dem Sonnengott auszugehen am Tage, und endigen sehr passend mit Hymnen an Râ. In den Kapiteln 64—74, deren erstes ein Werk des Gottes Thôt heifst und demnach für sehr alt gehalten wurde, wird derselbe Vorwurf behandelt. Das früher schon besprochene 17. Kapitel ist einigermafsen selbständig. In 18—30 hat man alle Texte gesammelt, welche dem Verstorbenen die Sprache, die Erinnerung und das Herz wiederzugeben vermögen; in 31—53 alle, welche ihn gegen die Gefahren und Ungeheuer der Totenwelt zu wappnen imstande sind. Kapitel 54—63 verschaffen ihm frische Luft und erquickendes Wasser; 75—90 die Macht, auf Erden allerlei Gestalten anzunehmen. Das Prinzip, welches man bei der Anord-

nung der nun sich anschliefsenden Kapitel befolgt hat, ist schwer zu entdecken. Doch beziehen sich Kapitel 94—111, mit Annahme einiger Einschiebsel, fast sämtlich auf die A'alu- oder Jalufelder, die Mittel und Wege, um sie zu erreichen, und das dortige Leben und repräsentieren mithin das alte Osirische Dogma; 112—125 gehen von durchaus anderen Vorstellungen aus, welche mit der mehr ethischen Form der Osirislehre in Verbindung stehen und mit dem Urteil endigen. Vielleicht waren die Kapitel 126—130, welche schon früher besprochene Dinge behandeln und deren Ursprung man wohl nach Abydos zu verlegen pflegt [1]), auch in dieser Periode bereits der Sammlung hinzugefügt.

So wurden in diesem Buche, welches für den ägyptischen Frommen das heiligste, weil in seinen Augen das zauberkräftigste war, Texte aus verschiedener Zeit und von verschiedenem Wert gesammelt, und demnach die voneinander abweichenden Vorstellungen wohl kanonisiert, aber nur lose und äufserlich unter sich verbunden. Das Bedürfnis, eine gewisse Verschmelzung der herrschenden Ideen zu versuchen, liefs andere Schriften entstehen, an denen zwar nicht der Stoff selbst, wohl aber dessen Verarbeitung neu war. Zu diesen gehören die gleichartigen Bücher, welche wir der Kürze halber Das Buch der Stunden und Das Buch der Thore nennen können [2]). Aus diesen beiden Büchern lernt man am besten die Vorstellungen über das Totenreich kennen, welche sich die Ägypter des Neuen Reiches bildeten.

Beide schildern denselben Gegenstand, die Reise des Sonnengottes auf seiner Barke in der Totenwelt, und stimmen bei aller Verschiedenheit der Details und der verwendeten Farben in wichtigen Punkten überein. Zu-

---

1) So Maspero, Revue de l'Hist. des Relig. XV (1887), p. 310 suiv. Man vergleiche den ganzen Art. p. 265 suiv.

2) Vgl. über diese Bücher u. a. Maspero, Les hypogées royaux de Thèbes, Revue de l'Hist. des Relig. XVII (1888), p. 256 suiv.

erst darin, dafs sie die Reise in zwölf gleiche Teile zerlegen, den zwölf Stunden der Nacht entsprechend. Nach der ersten Schrift verweilt der Sonnengott daher nacheinander in zwölf Bezirken oder Kreisen, in der zweiten durchzieht er zwölf Thore. Beide Vorstellungen sind der alten Mythe entlehnt; auch im Totenbuch, wie thatsächlich in allen alten Mythologieen, hat Osiris' Reich solche Kreise und Thore, aber dann acht Kreise und einundzwanzig Thore, welche daher mit dem Sonnengott und seiner nächtlichen Reise nichts gemein haben; dadurch, dafs man beide auf die Zahl zwölf brachte, wurde nun die Verschmelzung der Sonnenmythe mit der alten Lehre von der Unterwelt erleichtert. Daneben ist jedoch ein grofser und wesentlicher Unterschied nicht zu übersehen. Das Buch der Stunden beschreibt den nächtlichen Zug als eine Reise von dem Eingang der Totenwelt im westlichen Gebirge erst nordwärts, dann nach Osten, wobei es sich der Geographie Ägyptens sorgfältig anschliefst und das heilige An, Heliopolis, als das Endziel der Reise und den Punkt betrachtet, wo der Gott wieder hervortritt an das Licht. Das Reich des Osiris liegt hier im Norden und koincidiert mit Mendes und Umgegend. Sokar, der Todesgott von Memphis, und der Mendesische Osiris nehmen in diesem Buche deshalb auch eine wichtige Stelle ein, während sie in dem anderen nicht vorkommen. Man hat daher vermutet, dafs man sich diese Reise nicht als in der Unterwelt, sondern in einem himmlischen Totenreich vollbracht vorstellte, und dafs die Sonne dann hinter den nördlichen Bergen verschwunden war. Wie dem auch sei, es ist klar, dafs die ganze Einkleidung nach Nordägypten hinweist und wahrscheinlich aus den Schulen von Heliopolis oder Memphis, vielleicht aus der von Mendes stammt. In dem Buche der Thore dagegen ist der Osiris von Abydos, Ḥontamenti, an die Stelle des Mendesischen getreten; die Mythen von dem Urteil im Saale der Ge-

rechtigkeit, vom Eintritt und dem Aufenthalt in den Jalu-Feldern, wo Râ die Feinde verjagt und die Frommen ackern und ernten, deren im Buch der Stunden keine Erwähnung geschieht, wurden hier aufgenommen; auch fährt Râ einen Teil des Weges in der „Barke der Erde“ und scheint deshalb hier wohl in der Unterwelt zu verweilen. Dafs wir in dieser Anschauung die Lehre der Schule von Abydos in dieser Periode besitzen, die Lehre Oberägyptens also, welche in Theben herrschte, unterliegt wohl keinem Zweifel. Bezeichnend für Ägypten ist, dafs beide Formen des Mythos nebeneinander bestehen blieben und als berechtigt anerkannt wurden. Doch scheinen sie, auch damals schon, nicht alle ganz befriedigt zu haben. Eine neue Vorstellung, welche sich zur Zeit der 20. Dynastie hier und da zeigt, verwandelt Osiris in einen Mond- oder Sterngott und bricht so mit der alten traditionellen Lehre beinahe vollkommen. Aber in das Volk scheint dieselbe nicht hinabgedrungen zu sein.

5. Theologie. Amun-Râ von Theben.

Dafs die Religionslehre dieser Epoche sich in derselben Richtung weiterentwickelte, deren erste Anfänge sich bereits in der vorhergehenden zeigten, und dafs diese Richtung sich vor allem darin manifestierte, dafs alle Hauptgötter Ägyptens, mit einer Ausnahme vielleicht, mit dem Einen grofsen Sonnengott von Heliopolis identifiziert wurden, ist bereits früher gesagt. Nur die alte Schule von Memphis, die Priesterschaft des Ptah, scheint einige Selbständigkeit bewahrt zu haben und vielleicht auch in gewissem Mafse, doch aus anderen Gründen, die des Thôt (Dhuti) zu Hermopolis (Ḫmuna). Es ist noch hinzuzufügen, dafs derselbe Identifizierungsprozefs sich auch auf die Göttinnen erstreckte. Alle bedeutenderen, wie verschieden auch ihre ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mochte, machte man zu Him-

mels- und als solche zu Muttergöttinnen. In der Mythologie spielten sie ihre alte Rolle weiter; so repräsentierte z. B. Sechet die verzehrende Glut, Bašt die wohlthätige Wärme des Feuers und der Sonnenstrahlen, und Sati und Anuke, Ḣekt und Selk, Nu und Hathor, um von den Osirischen nicht zu reden, behielten ihren eigenen Charakter. Aber man gab allen dieselben Ehrentitel, alle waren sie „die höchste“, alle verschiedene Offenbarungen der Einen grofsen Muttergöttin. Während das Pantheon beständig mit neuen, vor allem fremden Göttern bereichert wurde und im Kultus das Alte erhalten blieb; während selbst die Zauberpraktiken der früheren Zeit nicht nur nicht aufgegeben, sondern sogar eifrig kultiviert wurden; während der Tierdienst nicht nur nicht beschränkt wurde, sondern im Gegenteil hier und da, wie wir später sehen werden, zu erneuter Blüte gelangte, wurde in der offiziellen Lehre der vielgestaltige Polytheismus mit monotheistischen Gedanken durchsetzt und, so gut es ging, ihnen angepafst. Kurzum, die Restauration der Unabhängigkeit des ägyptischen Reiches war von einer kräftigen Wiederbelebung des alten Râdienstes von Heliopolis begleitet, in Verbindung mit dem nicht minder alten Osirisdienste, und die meisten Hauptgötter wurden in Offenbarungen des höchsten Lichtgottes verwandelt.

Der hervorragendste unter ihnen allen war jedoch jetzt ohne Zweifel der Lokalgott der Hauptstadt, in welcher das königliche Haus residierte, Amun-Râ von Theben. Die Könige mögen den Tempel Ptahs in der alten Residenz und besonders denjenigen Tums im heiligen Heliopolis sorgfältig restauriert und die dortigen Priesterschaften protegiert, sie mögen vor allem Abydos, aber auch Dendera und andere Städte nicht vergessen haben; die der 19. Dynastie mögen, aus politischen Gründen, in offiziellen Angelegenheiten Ptah von Memphis, Râ von An und selbst Sutech von Tanis gewöhnlich

als gleich neben Amun gestellt haben; dafs sie den letztgenannten als ihren eigenen Schutzgott doch noch viel höher schätzten, ist schon daraus ersichtlich, dafs sie ihm einen unverhältnismäfsigen Anteil dessen zuerkannten, was sie für die staatlichen Tempel und Kulte aufwendeten. Wie nun obendrein in seiner Person alles zusammengefafst wurde, was man sich Grofses und Erhabenes über die Gottheit vorzustellen vermochte, und er sich demnach zum Ausdruck des reinsten Gottesbegriffes gestaltete, welchen die religiöse Spekulation in Ägypten zu schaffen imstande war, wird das Folgende zeigen.

Die ursprüngliche Bedeutung des thebanischen Amun läfst sich nur mutmafsen; denn wenn sein Name auch „der Verborgene“ bedeutet, wie schon die Ägypter ihn erklären, so kann doch ein metaphysischer Sinn erst in unserer Periode damit verknüpft sein. Verwandt mit dem Montu von Hermonthis und dem Min (Chem) von Koptos, welcher selbst auch Amun genannt wird — zwei Göttern, welche lange vor ihm allgemeine Verehrung genossen —, ist er vielleicht ursprünglich ein verborgener Schöpfer wie Chnum (Ḫnumu), mit welchem er den Widder als heiliges Tier gemein hat. Nachdem er mit Râ vereinigt und dadurch zum höchsten Gott erhoben ist, nimmt er jener beiden Wesen in sich auf [1]), wie seine drei heiligen Barken bezeugen, von denen eine Amuns Widderkopf, eine Montus Sperberkopf, eine Mins Menschenkopf an der Pflicht zeigt, und wird so zugleich Kriegsgott und Ackergott. Seine Gattin war die bekannte Göttin mit dem Löwinnenkopf, die jedoch in Theben einfach Mut, „die Mutter“, hiefs; aber es scheint, dafs weder sie, noch die ebenfalls als Amuns Frau vorkommende Amunt von altersher neben ihm stand. Die Trias wurde ver-

1) Ist die von Wiedemann ÄZS. 1885, S. 78 erwähnte Inschrift auf einem Torso des Pepi Merira echt, dann würde Amun-Râ in dieser Form schon unter dem Alten Reich verehrt sein. Aber es ist Grund dafür vorhanden, die Altertümlichkeit dieser Inschrift zu bezweifeln.

vollständigt durch die Hinzufügung des uralten Gottes Chonsu (Ḥunsu) als Sohnes, welcher schon in den Pyramidentexten erwähnt wird und, bald mit Thôt, dem Mondgott, bald mit Horos, dem Sonnengott, verbunden, als Noferhotep [1]), „die gute Ruhe“, sicherlich ein Gott der Toten ist.

In Hymnen und Gebeten, denen es bei aller Länge und Eintönigkeit nicht an Schwung fehlt, wird nun Amun-Râ als der höchste der Götter, der Schöpfer aller Dinge im Himmel und auf Erden verherrlicht. Er ist der Einige, der viele Arme hat, König, sowohl inmitten der Götter als wann er allein ist, mit vielen Namen. Die Götter kriechen vor ihm, wenn er naht, und umringen seine Füſse als schweifwedelnde Hunde. Thôt selbst wagt nicht vor ihm die Augen aufzuschlagen, denn weit steht er unter ihm. Alle Götter sind durch sein Wort geschaffen; die Menschen sind aus seinen beiden Augen hervorgegangen, Seele von seiner Seele. Es finden sich in diesen Liedern Stellen, welche in einem rein monotheistischen Psalm nicht am unrechten Orte sein würden. Als Pentaura den König Ramses II. schildert, von seinem Heere abgeschnitten, allein inmitten Hunderter von Feinden, legt er ihm ein Gebet an Amun in den Mund, welches von einem frommen Könige Judas hätte an Jahve gerichtet werden können. Aber der entscheidende Schritt wird nicht gethan. Die Mythologie bleibt Hintergrund. Amun wird wohl mit den höchsten Göttern identifiziert und über alle anderen gestellt, aber er bleibt immer der Einzige als der Unvergleichliche, er ist es noch nicht im absoluten Sinne. Auch bleibt die naturalistische Auffassung noch deutlich genug; er ist immer Sonnengott, der im Osten auf- und im Westen

1) Seine andere Gestalt Pa-ar-seḫer, „der Vollstrecker des Willens“, scheint erst seit Ramses III. verehrt zu sein. Wiedemann, Relig. der alten Äg., S. 70.

untergeht; ja, es heifst sogar, dafs Ptah seine schöne Jünglingsgestalt gebildet habe. Aber das hindert nicht, dafs ihm die erhabensten Eigenschaften zugeschrieben werden, dafs er Herr der Ewigkeit und Schöpfer der Unendlichkeit heifst, noch dafs man von seiner Liebe, von seiner Freundlichkeit gegen die, welche ihn anrufen, redet und dafs man ihn als Beschirmer der Schwachen gegen die Übermütigen und der Armen gegen die Mächtigen dieser Welt darstellt [1]).

Die Ursache, welche Amun-Râ so hoch über alle ägyptischen Götter erhob, ist wohl vornehmlich der Umstand, dafs er der Lokalgott von Theben und deshalb der Schutzgott der Dynastie war, welche dort ihren Sitz hatte; und insofern kann man sagen, dafs jenes reiner Zufall war und jedem anderen Lokalgott dasselbe widerfahren sein würde, wenn der Königsthron auf seinem Gebiet gestanden hätte. Aber man mufs doch bei solcher Verherrlichung einiger Götter und ihrer Verschmelzung mit dem grofsen Gott von Heliopolis immer einigermafsen der Art dieser Götter Rechnung getragen haben. Nur weil Amun schon in seinem Kreise der Höchste war, konnte man ihn zum Allerhöchsten erheben, und nicht z. B. Chonsu, obgleich dieser älter und berühmter war. Endlich mufste noch etwas anderes mitwirken: aus den Thaten des Gottes mufste sich seine Macht und Herrlichkeit ergeben; erst als seine feurigen Verehrer, die Thebanischen Könige, in seinem Namen und mit seiner Hilfe eine Reihe von glänzenden Siegen über die Feinde des Volkes davon trugen, das Land Kuš zu einer ägyptischen Provinz wurde, und die würzigen Produkte Arabiens, die Schätze Syriens und Mesopotamiens als Handelsware oder Beute eingeführt

1) Man vgl. u. a. die Hymne aus Pap. Bulaḳ 17, übersetzt von Stern ÄZS. 1873, S. 76 ff. und bei Wiedemann, Relig. der alten Äg., S. 64 ff.

wurden, da erst sah man, dafs Amun-Râ ein viel gröfserer Gott war als alle anderen.

6. Die Reformation des Chuen'aten und der Sieg der Orthodoxie.

Indessen sollte Amuns Herrschaft nicht ohne Widerspruch bleiben. In den letzten Jahren der 18. Dynastie setzte der junge König Amenothes (Amunhotep) IV. eine Reformation durch, welche dazu bestimmt war, die bis dahin allgemein anerkannte Religion Ägyptens zu stürzen, aber zur Folge hatte, dafs die Rechtgläubigkeit mit neuer Kraft ihr Haupt erhob. Sein Vater Amenothes III. war nicht solch ein gewaltiger Eroberer, wie seine grofsen Vorgänger. Zwar scheint er mit kräftiger Hand regiert zu haben, und sowohl seine eigenen Denkmäler als die von den Statthaltern und Königen Westasiens an ihn gerichteten Keilschriftbriefe beweisen, dafs er die Herrschaft über alle diese Provinzen behauptete und die Geschenke der tributpflichtigen Könige regelmäfsig empfing. Aber seine Lust war, an den Tempeln der Götter zu bauen, an denen des Amun-Râ zu Theben nicht am wenigsten, in Nubien Heiligtümer zu stiften, wo er selbst als Landesgott angebetet wurde, und in Ägypten Monumente zu seiner und seiner Götter Verherrlichung zu errichten. Kaum hatte jedoch der Tod seiner langdauernden Regierung ein Ziel gesetzt, als sein Sohn und Nachfolger einen ganz neuen Weg einschlägt. Er tritt als religiöser Reformator auf. Nicht, dafs er darüber seine königlichen Pflichten vernachlässigte; im Gegenteil, die Rapporte der Statthalter und der tributpflichtigen Könige werden auch bei ihm regelmäfsig eingeliefert, die Geschenke dargeboten; von einer Abnahme des Umfanges des Reiches oder der Autorität des Königs ist unter seiner Regierung nichts zu spüren. Seine Macht mufs gerade sehr grofs und achtunggebietend gewesen

sein; sonst würde er nicht so viel zustande gebracht haben, was doch bei nicht wenigen auf heftigen Widerstand stofsen mufste. Denn was er bezweckte und auch bis zu einem gewissen Grade erreichte, war eine totale Umwälzung auf dem Gebiete der Religion.

Anfangs geht er noch mit einer gewissen Scheu zu Werke. Den Namen Amunssohn läfst er sich noch gefallen, wenn er auch bereits seine Vorliebe für den reinen Sonnengott zu Heliopolis zeigt, dessen Priestertum er bekleidet und hochschätzt. Dieser Sonnengott ist Aten-(Et'n-)Râ, die Sonnenscheibe selbst, bisweilen auch bestimmter „der Glanz der Sonnenscheibe" genannt. Aber er duldet noch, dafs dieser Gott als ein Horos in therianthropischer Form dargestellt oder Harmachis genannt wird. In der Nachbarschaft des grofsen Amuntempels läfst er ihm zu Theben einen Tempel erbauen, in welchem er demnach neben dem hohen Reichsgott verehrt werden kann. Aber bald erscheint ihm dies nicht genug. Vielleicht durch den Widerstand der offiziellen Priesterschaft gereizt, vielleicht auch selbst von Glaubenseifer getrieben, geht er vom Bekennen seiner „Lehre", wie sie jetzt bezeichnet wird, zur Verfolgung der allgemein anerkannten Landesreligion über. Vor allem Amun-Râ mufs es entgelten. Überall, in Tempeln und Gräbern, sowohl von Königen als von Privatpersonen, wo es nur möglich ist, wird sein Name weggemeifselt. In seinem eigenen Namen mag ihn der König ebenso wenig länger führen und statt Amunhotep nennt er sich jetzt Ḫu-en-'Aten, „Glanz der Sonnenscheibe". Theben ist ihm ein Greuel geworden, und deshalb läfst er sich in grofser Eile in der Ebene, welche gegenwärtig El-Amarna heifst, eine neue Hauptstadt, Ḫu-t-'Aten, bauen, deren Mittelpunkt ein prächtiger Tempel des geliebten Gottes bildet. Schon in seinem vierten Regierungsjahre finden wir ihn dort mit seinem stets wachsenden Hause und einem zahlreichen Hofstaat angesiedelt, und dafs dieser Auf-

enthalt einige Jahre gedauert hat, bezeugen die schönen Gräber in der Nähe, in denen angesehene Diener des königlichen Reformators beigesetzt sind und deren Wände nicht allein das Leben in der neuen Residenz abbilden, sondern auch durch ihre Inschriften die neue Lehre in aller Reinheit verkündigen. Jetzt wird auch keine menschliche oder halbmenschliche Abbildung der Gottheit mehr zugelassen, nur eine symbolische: eine Sonnenscheibe mit der Uräusschlange, zuweilen von einigen Lichtringen umgeben, aber immer mit in Hände endigenden Strahlen versehen, welche der Anbeter ergreift oder die ihm das Zeichen des Lebens (a n ḫ) reichen. Nun giebt es auch keinen Gott mehr neben dem Einen; nur die Sonnengötter, weil sie als nicht verschieden von 'Aten-Râ betrachtet werden, finden Gnade. Alle anderen Götter aber werden verfolgt, auch Osiris, dessen Name sogar in den Gräbern von El-Amarna nicht genannt wird [1]).

Dieser religiösen Revolution — denn sie ist mehr als eine Reform — geht noch eine andere, ziemlich rätselhafte zur Seite. Das älteste Bild Amenothes' IV. unterscheidet sich stilistisch nicht von denen seiner Vorgänger. Aber später läſst er sich und seine Familie mit einem in Ägypten unerhörten Realismus abbilden: sein häſsliches Gesicht, auf welchem der Fanatismus zu lesen steht, seine kraftlose Gestalt, der geschwollene Bauch und die krummen Beine werden getreu wiedergegeben [2]), und der Königin und ihren Töchtern wird ebensowenig

1) Auch die Verehrung seines Vaters als Landesgottes von Nubien läſst er bestehen. Im Tempel zu Soleb wird daneben auch noch Amun-Râ verehrt und selbst die Göttin-Mutter als Uazit in Tiergestalt abgebildet, vgl. Ed. Meyer, Gesch. des alten Äg., S. 269, Anm. 1. Den Geier als Hieroglyphe der Thebanischen Mut hatte er schon lange in den Bann gethan. Die Thatsache ist um so rätselhafter, als auch in Soleb Amuns Name überall entfernt ist. Vielleicht haben die Priester gemeint, diese Abweichung von den Befehlen des Königs in so groſser Entfernung von der Residenz wohl riskieren zu können.

2) Vgl. z. B. die Abbildung bei Erman, Ägypten, II, S. 541.

geschmeichelt. Viele seiner Höflinge meinten, nach ihren ägyptischen Begriffen von Loyalität, ihm keine feinere Huldigung darbringen zu können, als dafs sie sich mit denselben Gebrechen verewigen liefsen und tiefer, als am Hofe der früheren Fürsten üblich war, beugten sie sich vor ihm zur Erde. In Staat und Religion, gegenüber Adel und Priesterschaft scheint dieser junge Souverän die unbeschränkte Alleinherrschaft bis in ihre letzten Konsequenzen behauptet zu haben.

Seinen Sonnengott besingen die gehorsamen Bekenner der „Lehre" in schönen Hymnen als den Einzigen, neben welchem kein anderer Gott steht; den Schöpfer von allem, was ist, den Quell aller Fruchtbarkeit in Pflanzen- und Tierreich wie bei den Menschen, welcher alles erhält, der selbst den Nil aus seinem himmlischen Brunnen hervorströmen läfst, um den Menschen das Leben zu schenken; bei dessen Untergang die Welt in den Tod versunken scheint, bei dessen Aufgang aber alles fröhlich wieder auflebt. Wenn er auch kurzweg 'Aten, die Sonnenscheibe, heifst, so bezeichnet man ihn doch ebenfalls mit dem bekannten Namen „lebender Râ, Herrscher der beiden Horizonte" und giebt deutlich zu verstehen, dafs die Scheibe eigentlich nur die Gestalt ist, in welcher er sich offenbart, und dafs man eigentlich seinen Geist verehrt. Auch die alte Lehre, dafs der König sein Vertreter auf Erden sei, der Sohn seines Leibes, wird damit verknüpft, und an Verherrlichung Chuen'atens, des Einzigen, der ihn zuerst wahrhaft erkannt hat, fehlt es nicht [1]).

Dafs diese Lehre lediglich in der vorliegenden Form neu war und sich von der Theologie von Heliopolis nicht wesentlich unterschied, sieht man sofort. Die Verwandtschaft zeigt sich auch in einigen Besonderheiten. Zunächst darin, dafs der Hohepriester, welchen Chuen'aten

1) Vgl. Meyer, Gesch. des alten Äg., S. 268.

in seinem neuen Sonnentempel anstellte, denselben Titel trug, wie der zu Heliopolis, nämlich Urmau, der grofse Seher (?). Aber dann auch in der Thatsache, dafs — wie aus Gräbern in der Nähe von Memphis hervorgeht — der Gott 'Aten schon unter der Regierung Amenothes' III. seine Verehrer und noch lange nach der Restauration der orthodoxen Religion zu Heliopolis seinen eigenen Tempel und Kultus hatte. Das Neue bei der Reformation des jungen Königs war demnach, dafs er diesen Gott unter Ausschlufs aller anderen verehrt wissen wollte, dafs er also den Monotheismus ernst nahm und in die Staatsreligion einführen wollte. Dazu kommt noch seine Abneigung gegen den Anthropomorphismus, welche ihn bewog, alle menschenförmigen Darstellungen des Sonnengottes durch die symbolische Abbildung der segensreichen Wirkung der Sonnenstrahlen zu ersetzen.

Dafs dies in Ägypten etwas Unerhörtes war und einen überwältigenden Eindruck machen mufste, braucht kaum angedeutet zu werden. Wo der Polytheismus so tief gewurzelt war, mufste solch' eine Lehre in den Augen der Menge als eine Schändung des Heiligen erscheinen und sie konnte daher nur mit Gewalt eingeführt und gehandhabt werden. Die Priesterschaften der alten Landesgötter sahen sich, soweit sie nicht bei Zeiten zu der neuen Lehre übergingen, von der Höhe ihrer Macht herabgestürzt und der gewohnten reichen Einkünfte beraubt, die Namen ihrer Götter ausgetilgt, ihre Statuen zerbrochen, ihre Tempel verfallen. Nur die grofse Ehrerbietung des Volkes vor der königlichen Krone, vor dem ausgesprochenen Willen des Gottes, welcher der Fürst für sie war, erklärt das Gelingen einer Revolution, welche in den Augen der meisten Ägypter aller Stände ein Greuel sein mufste.

Unglücklicherweise fehlen uns die Daten, um zu erklären, was Amenothes IV. zu einem so ausschliefslichen Verehrer des Gottes von Heliopolis gemacht hat. Man

hat an den Einflufs seiner Mutter gedacht und dabei auf ihren Namen und die ihrer Eltern die Vermutung gestützt, dafs sie eine fremde Prinzessin gewesen sei. Diese Namen sind jedoch in Ägypten nicht ungebräuchlich und könnten zwar nicht semitisch, wohl aber libysch sein. Indessen hat die Königin-Mutter [1]) allerdings grofses Interesse an dem Werke ihres Sohnes gezeigt, so dafs sie selbst ihren eigenen Baumeister lieh, um demjenigen des Königs bei dem Bau des grofsen Tempels von Chut'aten zur Seite zu stehen, und seine Residenz nach ihrer Vollendung mit einem feierlichen Besuche beehrte — aber dafs die Bewegung von ihr ausging, ist keineswegs ersichtlich. Besser ist es, mit Ed. Meyer an Opposition des jungen Königs gegen die stets zunehmende Macht der Amunpriester zu denken, welche von seinem Vater so sehr protegiert waren und deren Hochmut und Herrschsucht er als Prinz erfahren haben mag, und zugleich an Eifersucht der Heliopolitanischen Priesterschaft auf die Thebanische, eine Eifersucht, zu deren Werkzeug der junge Fürst, als Priester mit Heliopolis verbunden, sich berufen fühlte. Dafs sich auch schliefslich jemand fand, welcher den Widerspruch zwischen der monotheistischen Dogmatik der vornehmsten Priesterschulen und dem polytheistischen, magischen Kultus bemerkte und ihm ein Ende zu machen beschlofs, läfst sich wohl denken. Doch mehr als Vermutungen, wie wahrscheinlich sie auch sein mögen, sind das nicht. Einen, wenn auch viel bescheideneren Versuch, einer ähnlichen Lehre Eingang zu verschaffen, wird uns die Geschichte der assyrischen Religion vorführen.

Nichtsdestoweniger lege man auf diese monotheistische Episode, wie überraschend sie auch in der Religionsgeschichte Ägyptens sein mag, kein gröfseres Gewicht,

1) Bouriant, A Thèbes, Recueil VI, 41 suiv. hält sie für die Mutter von Amenothes' Gemahlin.

als sie wirklich verdient. Es bleibt ein Monotheismus von ziemlich zweifelhaftem Charakter. Der Gott, wenn auch der Eine, ist doch nicht mehr als der alte Naturgott, der grofse Lichtgott, wie aus der Respektierung aller Namen der schon verehrten Sonnengötter deutlich zu ersehen ist. Logischer und einfacher als das alte Zwittersystem, welches die erhabensten monotheistischen Begriffe auf eine vielgestaltige und noch sehr magische Volksreligion zu pfropfen versuchte, ist die neue Lehre in Wahrheit religiös ärmer. Ein Monotheismus, welcher nur einen aus vielen Naturgöttern zu dem Einzigen erhebt und dann wohl noch die Anbetung eines sichtbaren Gottes fordert, ist ein nur sehr relativer Fortschritt und steht einem Polytheismus, welcher das Göttliche in verschiedenen Naturgöttern verehrt, an Vielseitigkeit nach.

Indessen hätte sich mit der Zeit etwas Höheres, ein mehr geistiger und sittlicher Monotheismus daraus entwickeln können. Aber dazu wurde er mit zuviel Ungestüm eingeführt. Chuen'aten, nach seinem Äufseren zu urteilen, ein kränklicher Fanatiker, mag von religiösem Enthusiasmus geglüht haben — von politischer Klugheit zeugt seine Reform nicht. Was auf diese Weise mit Gewalt aufgedrungen und durch äufserliche Autorität zur Geltung gebracht wird, was plötzlich an die Stelle einer Religion gesetzt wird, welche jahrhundertelang das Eigentum eines ganzen Volkes war, so dafs man genötigt ist, alle zu verfolgen, welche sich nicht sofort dem neuen Bekenntnis anschliefsen, kann nicht standhalten. Das zeigte sich auch hier. Der Wunderbaum, in kurzer Zeit aufgeschossen, verdorrte ebenso rasch. Kaum war Chuen'aten nach einer nicht sehr langen Regierung gestorben, als der von ihm errichtete Bau in seinen Grundfesten wankte, und bald hatte die orthodoxe Lehre das verlorene Terrain vollständig wiedergewonnen.

Die Jahre, welche unmittelbar auf den Tod des Chuen'aten folgten, waren sehr unruhig. Da er keine

Söhne, sondern nur Töchter hinterliefs, so folgten ihm, wir wissen nicht in welcher Ordnung, ein paar Schwiegersöhne und sein Diener und Günstling, der Gemahl einer der Frauen aus dem königlichen Hause, der göttliche Vater Ai. Schon diese waren nicht imstande, den Strom der Reaktion zu hemmen. Zwar setzen sie den Bau des 'Atentempels zu Theben fort, aber sie sehen sich doch schon genötigt, Amun-Râ einigermafsen in seine Ehren wieder einzusetzen, und einer der Schwiegersöhne zwingt sogar seine Gemahlin, in ihrem Namen denjenigen des 'Aten mit dem Namen Amuns zu vertauschen. Alle diese Fürsten regierten nur kurze Zeit, und bald fanden die alten Priesterschaften ihren Mann in einem Horospriester, Haremhebi (Harmaïs), welcher sich — wir wissen nicht mehr, unter welchem König — zur höchsten Machtstellung aufzuschwingen gewufst hatte, viele Jahre hindurch in des Königs Namen und mit seiner Autorität bekleidet das ganze Reich regierte und als Oberbefehlshaber das gesamte Heer kommandierte. Zuletzt bestieg er selbst den Thron, entweder als Usurpator oder, nach dem Tode eines kinderlosen Fürsten, als Verwandter des Königshauses. Jedenfalls mufs es in jenen Tagen der Unordnung und Verwirrung einem Manne von seinem Range und seiner Tüchtigkeit nicht schwer gefallen sein, sich der Herrschaft zu bemächtigen, vor allem weil er mit richtigem politischen Takt die stets mächtiger werdende konservative Partei begünstigte. Dafs er anfangs zur Reformpartei gehörte und 'Aten-Râ verehrte, geht aus den ältesten Inschriften und Reliefs in seinem Grabe zu Saqqarah hervor. Später ersetzte er den Namen des Gottes durch den alten nationalen Namen des Sonnengottes Râ-Harmachis, obgleich er noch eine Zeit lang der neuen Lehre treu blieb [1]). Er ist also nur langsam

1) Der kolossale Hof, welcher auf der einen Seite durch eine Mauer mit den Seitenvorhöfen des Amuntempels zu Karnak, auf der anderen

für die Reaktion gewonnen. Aber einmal gekrönt, griff er mit rastlosem Eifer das Werk der Restauration an. Ordnung und Recht wurden wieder hergestellt, die Tempel restauriert, die zerstörten Götterbilder durch neue ersetzt, die Priesterschaften reorganisiert und mit reichen Einkünften beschenkt. Chut'aten wurde verlassen, Theben wieder zur Haupt- und Residenzstadt erhoben. Den 'Atentempel der Hauptstadt liefs er niederreifsen und die Steine zur Verschönerung des grofsen Amuntempels verwenden [1]). Auch der 'Atentempel zu Memphis fand keine Gnade. Nachdrücklich bewies der neue König, dafs er der auf Erden lebende Râ selbst, und dafs 'Aten, die Sonnenscheibe, nur sein Körper war. Kein Wunder, dafs vor allem die Priester Amun-Râ's jubelten und versicherten, dafs ihr Gott diesen König mit Freude begrüfste. Die alte Religion erstand wieder, nun mächtiger und gesicherter als jemals. Von der Reformation Chuen'atens war kaum noch eine andere Spur übriggeblieben als die Ruinen seiner Stadt, welche durch ein seltsames Spiel des Schicksals alle anderen altägyptischen Städte überdauerten. Man war weiter als zuvor von dem Ziele entfernt, welches er in seinem ungestümen Eifer verfehlt hatte. Eine wertvolle Lehre der Geschichte für alle, welche sich einbilden, durch Zwang und Gewalt etwas Bleibendes schaffen zu können, und Reformen durchzusetzen versuchen, für welche ein Volk nicht reif ist.

7. Die Religion unter den Ramessiden.

Mit Haremheb beginnt eine neue Dynastie, die 19., und mit ihr das Zeitalter, welches auch die Herrschaft

---

durch eine doppelte Sphinxreihe mit dem südlich gelegenen Muttempel verbunden ist und später von Ramses II. noch verschönert wurde, ist von Haremhebi erbaut.

1) Wiedemann, ÄZS. 1885, S. 80 ff.

der 20. Dynastie umfaſst und nach Haremhebs Nachfolger Ramses I. und dem Namen der meisten ihrer Fürsten dasjenige der Ramessiden heiſst; der glänzendste Zeitraum dieser Periode, welcher jedoch, selbst als er sich unter Ramses II. in seinem strahlendsten Lichte zeigt, die Anfänge des Rückschrittes und des Verfalles nicht zu verbergen vermag.

Eines der Kennzeichen des Verfalles ist die beständige Zunahme des Aberglaubens nach der Restauration der alten Religion. Magie, Tierdienst, Mantik waren stets Elemente der ägyptischen Religion gewesen, wie jeder anderen, welche sich auf der gleichen Höhe der Entwicklung befindet. Aber es schien, als ob die höheren Vorstellungen, welche mehr und mehr Eingang fanden, diese Überbleibsel aus früherer Zeit zuletzt verdrängen oder wenigstens in den Schatten stellen und bei den Gebildeten in Miſskredit bringen sollten. Seit dem Scheitern der Reformation Chuen'atens war jedoch das Gegenteil der Fall. Zauberei nimmt stets zu. Magische Papyri mit allerlei Vorschriften zur Abwehr von Unheil und Gefahren, reiſsenden Tieren und phantastischen Ungetümen, Krankheiten und Plagen, wurden zu dieser Zeit in Menge angefertigt. Als eines der sichersten Schutzmittel wurden gewisse barbarische Worte angesehen, die man für um so wirksamer hielt, je unmöglicher es war, ihnen einen vernünftigen Sinn unterzulegen. Dieser Aberglaube stammte schon aus dem Alten Reich und — dem Anschein nach allmählich in Vergessenheit geraten — tauchte er nun wieder empor. An syrischen Einfluſs braucht dabei nicht gedacht zu werden, er war altägyptisch, und es bleibt fraglich, ob diese damals unverständlichen Zauberformeln jemals in irgendeiner Sprache etwas bedeutet haben. Aber auch Hymnen, denen es nicht an religiöser Erhabenheit fehlt und die sicherlich nicht in solcher Absicht gedichtet waren, wurden zu Beschwörungen der bösen Geister und anderer schädlicher

Wesen gebraucht. In den Märchen und Erzählungen, welche jetzt entstanden oder wenigstens sehr beliebt waren, kennt dann auch das Wunderbare keine Grenzen mehr, und ist die Betrachtung der Natur und des Menschen eine rein animistische.

Auch der Tierdienst, welcher mit dieser Anschauung so nahe zusammenhängt, gelangt nun zu neuer Blüte. Besonderen Eifer bethätigte in dieser Hinsicht der älteste Sohn Ramses' des Grofsen, Chamûs, der jedoch vor seinem Vater starb und demnach niemals die Krone getragen hat. In verschiedenen Heiligtümern stellte er die alten Riten wieder her; aber vor allem war ihm der Kultus des Apis von Memphis teuer, und in dem Serapeum, der Begräbnisstätte der toten Hapistiere (Osirhapi) wurde er, sicher seinem eigenen Wunsche gemäfs, beigesetzt. Dieser Stier, schwarz, aber mit gewissen weifsen Merkmalen, welche eine symbolische Bedeutung hatten, galt für eine besondere Inkarnation der höchsten Gottheit und hiefs deshalb „der immer wieder auflebende Ptah". Auf übernatürliche Weise geboren — die Kuh, welche ihn zur Welt brachte, war, so hiefs es, durch einen Lichtstrahl aus dem Himmel befruchtet und jungfräulich geblieben — eignete ihm also eine besondere Heiligkeit, und zwar nicht allein für eine einzelne Landschaft, wie anderen Tieren, sondern für ganz Ägypten. Während seines Lebens als Gottheit verehrt und versorgt wurde er nach seinem Tode mit grofsem Pomp begraben.

Diese Förderung des Memphitischen Apisdienstes durch die Söhne Ramses' II. — denn nach Chamûs' Tod folgte ihm sein Bruder Merneptah als Hoherpriester — und also mit Billigung des Königs, steht nicht allein. Meist residierten die Könige dieser Dynastie zu Memphis oder wenigstens in Unterägypten. Ramses der Grofse hatte sich selbst im Delta eine Residenz angelegt, die nach seinem eigenen Namen benannt war, und begün-

stigte obendrein den uralten Sitz der Hirtenkönige, Tanis. Mufsten die Hauptgötter Ägyptens in offiziellen Urkunden genannt werden, dann wurde nun immer neben Amun-Râ von Theben, der stets der vornehmste und vor allen anderen bevorrechtete blieb, Râ-Harmachis von Heliopolis und Ptah von Memphis auch Suteḫ von Tanis erwähnt, also der Gott der vormaligen Fremdherrscher. Suteḫ ist eine nordägyptische Form des Set, nach welchem verschiedene Könige dieser Dynastie, z. B. der Vater Ramses' II., sich nannten. Obwohl Gott der Finsternis und des Todes, der Mörder seines Bruders Osiris, wurde er doch stets als Gottheit betrachtet und verehrt, und dafs ihm, dem Kriegsgotte, welcher mehrere Male dargestellt wird, wie er den jungen König das Waffenhandwerk lehrt, mehr als früher gehuldigt wurde, seit Ägypten ein Eroberer- und Militärstaat geworden war, ist leicht zu erklären. Erst viel später, unter dem Einflufs vielleicht persischer, sicherlich griechischer Ideen, sollte er als ein böser Geist verabscheut und sein Name auf den Monumenten ausgemeifselt werden. Aber dafs die Gestalt dieses Gottes, welche in den Zeiten der Erniedrigung durch die Fremdlinge angenommen war und von den Ägyptern mit den Baals Westasiens, auch der Hethiter, identifiziert wurde, mit welchen sie jetzt in erbittertem Kampfe lagen, einer der Hauptgötter des Staates und Gegenstand der besonderen Verehrung seitens des Königs wurde, mag Verwunderung erwecken. Dieses nach unserem Urteil absonderliche Faktum läfst sich allein daraus erklären, dafs man sich der Gunst eines so mächtigen Gottes versichern wollte, welcher von so viel kriegerischen Nationen angebetet wurde und obendrein der Lokalgott der Festung war, durch welche das Land gegen diese Völker beschirmt wurde.

Jetzt wurde auch, mehr als unter der 18. Dynastie, eine relativ grofse Anzahl fremder Gäste in das ägyptische Pantheon zugelassen: Bar, der allgemein für Baal

gehalten wird, Ken, dem Anschein nach eine Art Astarte, die semitischen Göttinnen Anit und Tanit, die hethitisch-aramäische Ḳedeš, der cyprische Blitzgott Rešpu (Rešef), Manit (Manet?) und der phönicisch-kanaanäische Ṣifôn (Baal-Ṣefôn). Umgekehrt erwiesen sich nun die zahlreichen Phönicier, welche sich vor allem im Delta, aber auch weiterhin in Ägypten ansiedelten, mehr und mehr als eifrige Verehrer der ägyptischen Götter, wie sie auch Nachahmer der ägyptischen Kunst wurden.

Diese wechselseitige Übernahme von Göttern in der Zeit der 19. Dynastie, eine Folge ihrer Eroberungen in Asien uud derjenigen ihrer Vorgängerin, klingt noch nach in einer Erzählung, welche in ihrer vorliegenden Gestalt nicht historisch ist und obendrein aus viel späterer Zeit herrührt, als der Ruhm des Thebanischen Chonsu als Orakelgottes sich gefestigt hatte, aber dennoch auf einer wahren Überlieferung beruhen mufs. In ihr wird berichtet, wie König Ramses — und dafs damit der zweite Ramses und nicht, wie man wohl meinte, der zwölfte gemeint wird, ist sicher —, welcher mit einer asiatischen Prinzefs Bent-Rešt verheiratet war [1]), seinem Schwiegervater auf dessen Ansuchen den berühmten Orakelgott von Theben zusandte, um durch seine Zaubermacht eine andere Tochter des Königs von Bechten wiederherzustellen, was natürlich glückte [2]). Diese Erzählung mag unhistorisch sein: jedenfalls geht aus ihr hervor, dafs solche Dinge vorkamen. Aber dergleichen Dinge können nur vorkommen, wenn eine Religion wieder zum Magischen herabzusinken beginnt. Sonst würde man seinen Gott nicht verleihen wie einen mächtigen Fetisch.

---

1) Wahrscheinlich eine Reminiscenz an die hethitische Prinzefs Bent-Anat, welche Ramses II. unter seine Frauen aufgenommen hatte.

2) Vgl. für diese Erzählung Erman in ÄZS. 1883, S. 54 ff. Wiedemann, Geschichte, S. 522 f.

Nicht ungestraft haben die Könige der 19. Dynastie den Fremdlingen solch ein Übergewicht in Unterägypten gesichert, ihre Götter zugelassen, sie mit hohen Ämtern, selbst an ihrem Hofe, bekleidet. Das zeigte sich sehr bald. Als der grofse Ramses nach einer Regierung von mehr als 60 Jahren das Scepter den Händen seines vierzehnten Sohnes Merneptah überliefs, gelang es diesem zwar noch, die Einheit des Staates zu wahren und eine Attaque libyscher Stämme abzuschlagen. Aber Seti II., sein Enkel, regierte nur kurz; sei es dafs er eines natürlichen Todes starb oder als Opfer einer Revolution fiel, nach seinem Hinscheiden begann die Unordnung. Illegitime Herrscher bemächtigten sich des Thrones. Die grofsen Grundbesitzer verschiedener Gaue bekümmerten sich nicht mehr um die königliche Autorität und handelten nach ihrem eigenen Belieben. Diese Verwirrung benutzte ein Ḫaru, ein Syrier, 'Arsu oder 'Ersu geheifsen, um sich die Herrschaft anzumafsen. Es wird wohl einer der Ausländer gewesen sein, welche durch die Gunst eines der früheren Fürsten zu Reichtum und Ansehen gelangt waren, der nun die so erworbene Macht anwendete, um die ägyptischen Herren und damit das ganze Land unter seine Botmäfsigkeit zu zwingen. Ramses III. schildert ihn als einen Tyrannen, welcher raubte, was er konnte, seine Genossen rauben liefs und die Tempel zwar nicht zerstörte, aber auch nicht versorgte; wenigstens die Priester nicht mit dem Nötigen versah, um die Opfer den Göttern darzubringen. Ist diese Schilderung nicht übertrieben, dann mufs noch etwas anderes als das Bestreben, die Macht der Priester und ihre übermäfsigen Einkünfte zu beschränken, den Usurpator dazu veranlafst, und müssen Gründe religiöser Art dazu mitgewirkt haben. Opfer sind sicher dargebracht, auch unter seiner Regierung, wenn nicht den ägyptischen, dann anderen Göttern. Im Altertum ist dieses nicht wohl anders möglich. Aber wir sind zu ungenügend, vor allem zu ein-

seitig unterrichtet, um mehr hierüber sagen zu können. Auch die Frage, ob der Auszug der Bnê-Išra'el aus Ägypten in die Zeit dieser Unruhen, wie einige meinen, oder vielleicht schon unter Merneptahs Regierung stattgefunden hat, wie andere behaupten, kann jetzt nicht mehr entschieden werden und ist aufserdem für die Geschichte der ägyptischen Religion nicht von Belang. Aber es ist nicht wahrscheinlich, dafs die Hebräer in Kanaan eingewandert sind vor dem Ende der Regierung des Königs Ramses III., des ersten der 20. Dynastie, welcher wenigstens noch einigen Einflufs in Syrien besafs und sich rühmt, in Kanaan einen prächtigen Tempel für Amun errichtet zu haben.

Aus dieser letzterwähnten Thatsache geht schon hervor, dafs die nationale Religion, wie stets in Ägypten, schliefslich wieder triumphierte. Ramses III. erzählt, wie sein Vater Setneḫt, wahrscheinlich noch ein Sprofs der 19. Dynastie, die Ordnung und damit auch die Religion wiederherstellte, die Tempel von aller Unsauberkeit reinigen liefs und die Opfer wiedereinsetzte. Wie er, der sich in allen Stücken seinen grofsen Vorgänger Ramses II. zum Vorbild genommen hatte, das Werk seines Vaters fortsetzte, Tempel und Priester mit Reichtümern überlud und so das Verlorene mehr als zu ersetzen suchte, wurde schon früher erwähnt. Sein Sohn Ramses IV. und die Ramsesse, welche ihm succedierten, waren nicht mehr imstande, es seiner Wohlthätigkeit gleichzuthun. Ein aus jener Zeit stammendes Loblied auf Thot (Dhuti) zeigt, dafs man immer fortfuhr, alle hohen Götter mit Râ zu verschmelzen und möglichst in einunddieselbe dogmatische Form zu giefsen, und dafs man auch die grofsen Göttinnen einfach vertauschte [1]). Sie konnten nicht viel mehr thun als den Bau des Chonsutempels

---

1) Vgl. diese merkwürdige Hymne, bearbeitet von K. Piehl, ÄZS. 1884, S. 13f.

zu Theben fortsetzen, welchen Ramses III. errichtet hatte. Chonsu (Ḫunsu) war unter dieser Dynastie der populäre Gott geworden und scheint gerade bei den Amunpriestern besonders beliebt gewesen zu sein. Aber der ägyptische Staat hatte sich, vorzüglich durch die verschwenderischen Ausgaben für den Kultus, gänzlich erschöpft. Die Priester, vor allem die zu Theben, waren reicher und mächtiger als die Könige selbst. Unter den letzten Ramessiden setzten sie in den Tempelinschriften ihren Namen neben den des Königs, und in Wirklichkeit regierte dieser nur noch von Priesters Gnaden. Endlich that der Hohepriester Her-Hor (Hri-Hor) den letzten Schritt und setzte sich die doppelte Krone aufs Haupt. So war das Ziel, nach welchem die Priester des grofsen Thebanischen Gottes seit Jahren strebten, schliefslich erreicht. Die höchste politische und die höchste geistliche Würde des Landes waren nun in einer Person vereinigt, die reine Theokratie war begründet. Der Sieg konnte für sie nicht schwer sein: die Könige selbst hatten allmählich alle Macht aus den Händen gegeben und sie in die ihrigen gelegt, und sie geboten sowohl über unermefsliche Schätze als über eigene Truppen, welche zum Chonsutempel gehörten [1]). Obendrein fanden sie wahrscheinlich kräftige Unterstützung beim Volke. Her-Hor hat sicherlich als König regiert, aber ob seine Nachkommen wirklich die Krone getragen haben und ob dann diese Priesterdynastie mit der Tanitischen identisch ist, welche bei Manetho auf die 20. folgt, ist noch immer ungewifs. Wie dem auch sei, lange hat sich die Priesterherrschaft selbst in Ägypten nicht zu behaupten vermocht. Ein Saeculum nach dem letzten Ramses sind die Thebanischen Priesterfürsten aus

1) Vgl. darüber Wiedemann in ÄZS. 1885, S. 82 ff., wo er u. a. ein paar Stelen im Museum zu Leiden bespricht, welche Her-Hor angehören.

ihrer Hauptstadt vertrieben und genötigt, eine Zuflucht in Äthiopien zu suchen, wo sie ein neues Reich stifteten. Dafs sie gleichwohl noch nicht die Hoffnung aufgaben, das Verlorene einmal wiederzugewinnen, wird die Folge lehren.

Fünftes Kapitel.

Die Religion in der Saïtischen Periode.

1. Amun im Exil.

Nachdem die Priesterkönige Thron und Land verlassen hatten, war Theben zwar nicht mehr die Hauptstadt des Landes und der Sitz des regierenden Königshauses — verschiedene, jedoch ausschliefslich nordägyptische Dynastieen folgten einander — wurde aber trotzdem, wenigstens während der ersten Jahre dieser Epoche, nicht vernachlässigt. Es blieb noch lange die eigentliche Hauptstadt des Südens, und dieser Teil des Landes wurde von hier aus durch die Hohenpriester Amun-Râ's als Statthalter der Pharaonen regiert. Aber diese Pharaonen waren nicht von rein ägyptischer Abkunft; sie waren Nachkömmlinge von Befehlshabern der Mašuaša oder ausländischen Hilfstruppen, welche unter den Ramessiden mit einem Gau belehnt waren oder sich die Herrschaft darüber selbst angeeignet und den Verfall des Reiches benutzt hatten, um den Thron des Horos selbst zu besteigen. Waren die alten nationalen Könige anfangs die Opfer ihrer unpolitischen Protektion der Priesterschaften, vor allem der Thebanischen, geworden: der Norden hatte sich dem priesterlichen Scepter nur widerwillig unterworfen, und bald hatte das hier übermächtige, durch die Ramessiden ebenso unvorsichtig bevorrechtete, fremde militärische Element die Oberhand im ganzen Reiche. Die Ober-

priester, welche die gekrönten Kriegsobersten anstellten, waren ihnen unterthänig, um so mehr als sie, wie wenigstens die Könige der Dynastie von Bubastis, gern ihre eigenen Verwandten mit dem Hohenpriestertum an den vornehmsten religiösen Zentren bekleideten. Auch in Theben nahmen diese Prinzen von Geblüt den Platz der ausgewanderten Amunpriester ein. Es ist also nicht richtig zu behaupten, dafs Amun-Râ, als Thebens Macht gebrochen war, aufhörte ein allgemein verehrter ägyptischer Gott zu sein und zu dem Range einer gewöhnlichen Lokalgottheit herabsank. Im Gegenteil, sein Orakel wurde noch immer, und nicht nur von Privatpersonen, sondern von dem König selbst und in sehr wichtigen Staatsangelegenheiten um Rat gefragt, und man erkannte ihm allgemein eine besondere Heiligkeit zu. Der Ruhm seiner Stadt mochte verblafst sein und der Einflufs seiner Priesterschaft dadurch abgenommen haben, er stand zu hoch in der Wertschätzung jedes frommen Ägypters, um nach dem Untergange der politischen Macht seiner Residenz gänzlich vernachlässigt zu werden. Und sicher ist das kein Beweis von Geringschätzung, dafs man sich jetzt gerade gedrungen fühlte, einzelne Kapitel, in welchen er genannt wird, dem Totenbuch hinzuzufügen.

Jedoch war die neue Thebanische Priesterschaft in den Augen der orthodoxen Amundiener nicht die wahre. Nicht allein, weil sie sich zur Herrschaft wenig geschickt zeigte und das ihr untergebene Gebiet sehr schlecht regierte, weil straflos die Tempelkasse bestohlen und die Gräber sogar der Könige geplündert, ja die Leichen selbst beraubt wurden. Auch unter den Ramessiden geschah dergleichen. Aber aus allem geht hervor, dafs man nunmehr Napata, die Hauptstadt des neuen kuschitischen oder äthiopischen Reiches, und nicht mehr Theben als Hauptsitz des echten Amundienstes betrachtete.

Wenigstens war dieses die Ansicht der Könige, welche zu Napata regierten und auch wohl Äthiopier genannt

werden, aber der Herkunft nach echte Ägypter waren. Das Stammland wieder ihrer Herrschaft und damit derjenigen Amun-Râ's zu unterwerfen und dann die unverfälschte nationale Religion wiederherzustellen, war ihr Ideal. Der erste, welcher es zu verwirklichen trachtete, war Pianchi Meiamun. Die Veranlassung zu seinem Kriegszuge waren die Eroberungen Tafnechts, des Fürsten von Saïs, der schon ganz Unterägypten sich unterworfen hatte und nun den Süden bedrohte. Die Beschreibung, welche er von seinem Kriegszuge giebt, ist diejenige eines Priesters, für welchen die Religion das Wichtigste ist. Anfangs beteiligt er sich nicht persönlich an der Expedition. Aber als er seine Truppen aussendet, versäumt er nicht, sie zu ermahnen oder, wie es heifst, ihnen die Befehle Amuns mitzuteilen, dafs sie an der heiligen Stadt Theben nicht vorüberziehen sollen, ohne Amun-Râ ihre Devotion zu bezeugen, weil es ohne ihn keinen Sieg giebt. Von ihm müssen sie ihre Waffen segnen lassen, nachdem sie sich dort in den heiligen Fluten gereinigt haben und mit dem Weihwasser seiner Altäre besprengt sind. Als sie später nach einigen Siegen eine empfindliche Niederlage erlitten haben, sieht der König sich genötigt, selbst den Oberbefehl über die Truppen zu übernehmen, und begiebt sich zu diesem Behufe nach Theben, das ihn als Befreier festlich empfängt. Aber auch er zieht nicht zu Felde, bevor er das grofse Fest, welches Râ für Amun am ersten Tage einsetzte, gefeiert, den Gott in stattlicher Prozession aus seinem Tempel nach einem kleineren Heiligtum geführt und von dort wieder nach seiner vornehmsten Wohnung zurückgebracht hat. Dies ist die Feier seiner Weihe zum König von Ägypten, der von Amun-Râ gerufen und gekrönt ist [1]. Deshalb legt er später allen überwundenen Fürsten und

1) Dies geht hervor aus einer Inschrift des späteren äthiopisch-ägyptischen Königs Tahraka, bei De Rougé, Mélanges I, p. 14 suiv.

eroberten Tempeln einen Tribut für Amun-Râ von Theben auf, mit alleinigem Ausschlufs des heiligen Heliopolis, der Stadt Râ's, der doch eigentlich mit Amun Eins ist. Überall, wohin er kommt, verrichtet er religiöse Zeremonieen, reinigt die Thebanischen Tempel und bringt allen Göttern der Stadt Libationen dar. Nicht ohne heiliges Entzücken teilt er mit, wie er — nach Heliopolis gekommen — nach einer Lustration im heiligen Sonnenmeer das Angesicht seines Vaters Râ geschaut und dadurch die höchste Weihe zum legitimen König Ägyptens empfangen habe. Priesterfürsten behandelt er mit gewisser Auszeichnung; Unreine, welche Fisch essen, sonst in Ägypten keine verbotene Speise, läfst er in seiner Gegenwart nicht zu.

Wie Pianchi, dessen Herrschaft über Ägypten wahrscheinlich von nicht sehr langer Dauer gewesen ist, treten auch die späteren äthiopischen Könige, welche das väterliche Erbteil wiedererobern, als Verehrer vor allem Amun-Râ's, sodann auch anderer ägyptischer Hauptgötter auf. So Šabako (der Šo, besser Šeweh der Bibel, der Šabê oder Šabaku der Assyrer), welchem es sogar gelang, eine Dynastie zu gründen, deren Oberherrschaft freilich von Zeit zu Zeit mehr dem Anschein nach als in Wirklichkeit bestand. Fallen doch seine Regierung wie die seines Sohnes Šabatuḳa und dessen Nachfolgers Tahraḳa gerade in die Zeit der Eroberungszüge der assyrischen Sargoniden, welche selbst bis Theben vordrangen und immer die Fürsten der kleineren Staaten gegen jeden, der die Einheit des Reiches zu festigen strebte, unterstützten. Doch thaten sie, was sie vermochten. Šabako beeilte sich, sobald er Herr über ganz Ägypten geworden war, die alten Institutionen des Thebanischen Priesterstaates zu erneuern und setzte selbst seine Schwester Ameneritis, die Frau eines gewissen Königs Pianchi — wahrscheinlich eines Thebanischen Unterkönigs — zur göttlichen Gemahlin des Amun-Râ, das heifst: zur

Herrscherin über den gesamten Tempelschatz des Gottes ein [1]). Auch den Dienst des Ptah sowohl zu Theben als zu Memphis versäumte er nicht und liefs alte Urkunden erneuern. Herodot weifs von ihm zu erzählen, dafs er die Todesstrafe abschaffte, was jedenfalls wenig harmoniert mit Manethos Bericht, dafs er den von ihm besiegten Bokchoris verbrannte. Šabatuḳa scheint nicht viel auszurichten vermocht zu haben wegen der unruhigen Zustände im Lande, aber sein Nachfolger Tahraḳa (der Tarḳu der Assyrer) war ein Mann von grofser Elasticität und ein tapferer Kämpe, der erst nach ehrlicher Gegenwehr der Übermacht der Assyrer erlag. Auch er wurde in Theben mit Jubel eingeholt und gekrönt und er rühmt sich, die Verschwörer gegen Amun-Râ und die Lästerer dieses Gottes vernichtet und so seine Ehre wiederhergestellt zu haben. Nicht nur in Tanis, Memphis und Theben stiftet er Heiligtümer, sondern auch in seiner Hauptstadt Napata baut er prächtige Tempel für die Thebanische Trias. Der von ihm eingesetzte Statthalter von Theben, Mentu-em-ha-t [2]), spannt alle Kraft an, um den durch die frevelnde Hand der Assyrer an den Tempeln seines Gaues verursachten Schaden zu bessern und vor allem die Laden der Götter zu erneuern, sieht aber bald sein Werk wieder durch dieselben Eroberer entweiht und zerstört. Der letzte äthiopische König, welcher einen Versuch machte, Ägypten wieder unter das alte Regiment zu bringen, war der Fürst, welchen die Assyrer Urdamane nennen, und dessen ägyptischer Name Nut-Amun oder Tanuatamun [3]) war. Die

---

1) Vgl. E. Meyer, Geschichte, S. 344, wo auch ihr Standbild wiedergegeben wird. Sie war die Mutter der ersten Gattin Psamtiks I., welcher hiermit sein Recht auf den Thron begründete. Vgl. auch Wiedemann, Geschichte, S. 588 ff.

2) Sicher nicht derselbe wie der von Esarhaddon als Gouverneur von Theben angestellte Mantipianchi.

3) Siehe die Traumstele bei De Rougé, Mélanges I, 89 suiv. Re-

Inschrift, in welcher er seinen Zug schildert, beweist, dafs auch er sich dazu von Amun in einem Traum berufen glaubte. Aber obwohl er im Süden, wo man auch ihn als Retter begrüfste, einige Zeit geherrscht und an dem Thebanischen Reichstempel gebaut hat, den Norden hat er nie gänzlich zu unterwerfen vermocht und er sah sich bald gezwungen, in sein äthiopisches Reich zurückzukehren.

So waren die Versuche mifsglückt, Amun-Râ von dem Orte seiner Verbannung als höchsten Gott nach Ägypten zurückzuführen und dort seine Oberherrschaft wieder dauerhaft zu fundamentieren. Man verehrte ihn in Theben und auch wohl noch anderswo in Ägypten weiter, aber was er gewesen war, wird er nicht wieder. Mit anderen Worten: die Thebanischen Amunpriester hatten den Vorrang, welchen sie jahrhundertelang besessen hatten, durch ihren Übermut und ihre Anmafsung, in der sie zuletzt nach der Krone griffen, verscherzt. Ihren Nachkommen, denn das waren die äthiopischen Könige wahrscheinlich, gelang es nicht, die alte Macht mehr als zeitweilig wiederzugewinnen. Die Militärdynastieen des Nordens schüttelten ihr Joch wieder ab, sobald sie die Macht dazu besafsen. Aber in Äthiopien, dem Reich von Meroë (Berua, Merua), herrschte er unumschränkt. Nicht allein in der alten Hauptstadt Napata, sondern auch in verschiedenen anderen Orten des Landes waren die Haupttempel Amun-Râ geweiht. Dort wurde das Ideal der Thebanischen Priester realisiert. Es war eine reine Theokratie. Der König war der erste, der vermutliche Thronfolger der zweite Priester des grofsen Gottes. Das Orakel Amuns entschied über alle Staatsangelegenheiten und Regierungssachen. Aber wie sorgsam man auch die alten ägyptischen Institutionen

IV, 81 suiv. Vgl. Wiedemann, Geschichte, S. 597f. und Brugsch, Geschichte, S. 709ff.

und die religiöse Überlieferung Thebens zu handhaben bestrebt war, man hatte doch beständig gegen die barbarischen Sitten des Landes zu kämpfen und war genötigt, ihnen auf einigen Punkten Konzessionen zu machen. So wurde der alte König, wenn seine Herrschaft nicht mehr beliebt war und seine Regierungskraft abnahm, einfach abgethan [1]) und sein Nachfolger nicht von ihm selbst oder nach dem Recht der Erstgeburt, sondern durch das Orakel, das heifst von den Priestern, bezeichnet. Das scheint zwar nicht mehr als ein Schauspiel gewesen zu sein, und gewöhnlich fiel die Wahl des Gottes auf den legitimen Erben, aber man mufste sich doch der einheimischen Form unterwerfen, und die Priester hatten die Macht in Händen, um einen Prinzen, der ihnen nicht gefiel, fernzuhalten. Auch hören wir von ketzerischen Lehren, gegen welche die Priesterschaft zu streiten hatte, und es ist fraglich, ob sie in diesem Streite immer die Oberhand behielt. Nachdem die Eroberungszüge nach Ägypten aufgehört hatten, wurde Äthiopien mehr und mehr isoliert, und wie die Sprache in den Inschriften der späteren Könige von Meroë Horsiatef, Nastosenen und Aspalut schon ziemlich äthiopische Worte und Formen zeigt, so wird auch gewifs die Religion, wennschon der Form nach ägyptisch, mehr und mehr durch barbarische Elemente verunreinigt sein.

Viel reiner blieb, wenigstens noch geraume Zeit hindurch, der Amundienst in der Oase El-Chargeh, der gröfsten der Ammonoasen, wohl zu unterscheiden von dem Ammonium in der Oase von Siwah, deren Orakel in der ganzen Welt rühmlich bekannt war, von deren Tempelbauten jedoch nur fast unkenntliche Ruinen erhalten sind [2]).

---

1) Man vgl. über das Allgemeine dieses Brauches bei barbarischen Völkern Frazer, The golden Bough, a Study in comparat. religion. I, 217 ff. Ferner Diodor Sic. III, 6 und Strabo XVII, 2, 3.

2) Vgl. über die Oase von Siwah Parthey, Das Orakel und die Oase des Ammon, Berlin 1862, und meine Vergel. Gesch.

Der Ursprung dieser Niederlassungen liegt im Dunkeln. Vielleicht stammen sie noch aus der Zeit der Verfolgungen Chuen'atens und sind dann eine Gründung von ihm verjagter Amunpriester. Dafs der Amuntempel der grofsen Oase schon zur Zeit der Ramessiden bestand und im Verkehr mit Theben blieb, auch dafs hier eine Thebanische Kolonie war, leidet keinen Zweifel. Die Reste des Tempels und der Inhalt der Inschriften, soweit wir diese kennen, beweisen es. Eine von ihnen [1]), aus der Zeit des persischen Königs Darius, wahrscheinlich des Sohnes des Hystaspes, welcher die Priesterschaft der Oase sehr begünstigte, ist in mancher Hinsicht merkwürdig. Es geht aus ihr nicht nur hervor, dafs der dort verehrte Amun-Râ kein anderer war als der Thebanische, sondern auch dafs er, durch eine fromme Fiktion, noch als der allgemein verehrte Gott Ägyptens betrachtet wurde. Die meisten Hauptorte Ägyptens werden in ihr als seine Sitze genannt. Dies hängt zusammen mit dem Grundgedanken der ganzen Urkunde, und dieser Grundgedanke ist monotheistisch, wenn auch dieser Monotheismus in mythologische Formen gehüllt wird. In der That repräsentiert dieser Text die höchste Entwicklungsstufe der Thebanischen Theologie und ist ihr letztes Wort. Denn noch viel deutlicher als in den Hymnen des Neuen Reiches wird hier die Lehre verkündigt, dafs Amun-Râ eigentlich der einzige lebendige Gott ist, und alle anderen Götter Ägyptens nur seine Namen oder Offenbarungen sind.

2. Die Restauration unter den Saïten.

Mit Zustimmung des letzten der äthiopischen Könige bestieg Psamtik (Psammetichos), ein saïtischer Fürst, der

---

cueil blz. 247 vgg. Über verschiedene Oasen F. Calliaud, Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts. Paris 1821.

1) Vgl. Birch in Transactt. SBA. V, 293 ff. Lepsius in ZS. für ägypt. Sprache 1874, S. 73 ff. u. S. 80. H. Brugsch ebd. 1875, S. 51 ff.

durch Heirat mit ihm verwandt war, den Thron Ägyptens. Man vermutet, dafs er nichtägyptischen Stammes, wahrscheinlich von libyscher Abkunft und ursprünglich Befehlshaber eines Trupps Mašuaš oder fremder Soldaten gewesen sei. Bewiesen ist das jedoch nicht; seine Beziehungen zu den orthodoxen Äthiopiern und seine Politik zeugen eher für das Gegenteil, und aus seinem Namen, der echt ägyptisch ist [1]), kann nichts dergleichen abgeleitet werden. Aber dafs er ein Mann von aufsergewöhnlicher Begabung und ein grofser König war, ist nicht zu leugnen. Während seiner langdauernden Regierung ist es ihm gelungen, soweit wenigstens der Zustand des Volkes es gestattete, Ägypten mit seiner alten nationalen Religion noch für einige Zeit von den Toten zu erwecken und das Land zu hoher Blüte zu bringen, in welcher es auch unter seinen Nachfolgern verharrte. Man hat deshalb die Epoche der Saïtischen Dynastie nicht ohne Grund eine Epoche der Restauration genannt.

Auch bezüglich der Religion war sie das. Hier geschah, was in den Zeiten des Verfalls so oft zu geschehen pflegt. Zu ohnmächtig, um etwas wesentlich Neues zu schaffen, suchte man das Heil in der Restitution alter Formen und Gebräuche, wähnend, dafs dadurch auch die glücklichen Verhältnisse verflossener Zeiten wiederkehren würden. So war auch hier die Erneuerung der ägyptischen Religion keine Reformation, die immer eine Wiedergeburt ist, und deren Wesen in dem Zurückgehen zu den ältesten und reinsten Quellen einer Religion besteht, um sie so wieder mit dem alten, echten Geist zu beseelen, sondern vielmehr eine Reaktion, eine künstliche Wiederbelebung. Zu diesem Zwecke ging man auf die ersten Jahrhunderte des vereinigten Reiches zurück, welche die Phantasie der späteren Geschlechter mit einem Nimbus von Heiligkeit

1) Wiedemann, Geschichte, S. 623.

und Herrlichkeit umgab. Wie man in der Kunst, der Schrift, der Verfassung, ja selbst bis zu den Titeln der Hofbeamten herab das Alte Reich imitierte, so wurden nun die längst vergessenen Kulte der berühmtesten alten Könige, mit Mena an der Spitze, wieder eingeführt, schmückte man die Wände der Gräber mit Darstellungen, wie sie zur Zeit der Pyramidenerbauer üblich waren, und ehrte man mit Vorliebe die Götter, welche damals auch als die höchsten anerkannt wurden.

Dies machte sich um so ungezwungener, als der Schwerpunkt des Reiches sich nun von selbst nach dem Norden verschob und die dort residierenden alten Götter, Ra, Ptah, Bast, Chnum von Mendes und andere auf diese Weise vor Amun-Râ, Chonsu, Mont oder Sebak bevorzugt wurden. Der prächtige Säulenvorhof mit den zwölf Ellen hohen Standbildern und der Halle für den Apisstier, welchen Psamtik in Memphis erbaute, seine schönen Weihgeschenke an den Tempel zu Heliopolis und seine Bauten zu Mendes zeugen von seiner Ehrerbietung vor den Gottheiten Unterägyptens. Auch Apries und Amasis — von Neko ist wenig erhalten — bauten meist im Norden, ohne darum die Heiligtümer des Südens zu vernachlässigen. Psamtik II. scheint unparteiischer zuwerke gegangen zu sein und seine Gunst gleichmäfsiger über alle Tempel des Landes verteilt zu haben. Weshalb Abydos speziell ein Gegenstand seiner Fürsorge war, wird sich bald zeigen.

Dafs, wie allezeit in Ägypten, die Gottheit der Residenz nun an die Spitze aller gestellt wurde, steht zu dieser Politik nicht im Widerspruch. Neith (Nit), die grofse Göttin von Saïs, war schon unter dem Alten Reich eine wichtige Gottheit, damals mit Ptah von Memphis, auch mit Sebak in Verbindung gebracht und schon neben den Osirischen Göttern in Thinis verehrt. Ob sie ursprünglich eine hohe spekulative Bedeutung hatte, mag bezweifelt werden, obgleich ihr Name schon sehr früh

als „die Seiende“, „die, welche ist“ aufgefafst wird. Aber älter scheint eine andere Erklärung zu sein, nämlich „die Weberin“, was das Wort auch bedeuten kann und was mit ihrer Hieroglyphe, der Weberspule, übereinstimmt. Natürlich webt sie ihr eigenes Gewand oder ihren Schleier, mit welchem sie sich vor aller Augen verhüllt und das wohl nichts anderes als der Sternenhimmel sein kann. In ihrem Tempel wurden auch die heiligen Gewänder für den Kultus gewoben, und die Webereien von Saïs waren berühmt. Eine andere gewöhnliche Hieroglyphe der Neith ist ein Schild mit zwei gekreuzten Pfeilen oder diese letzteren allein. Man sieht darin Lichtsymbole. Sicherlich entlehnte sie diesen ihren kriegerischen Charakter. Verteidigerin des Nordwalles, welcher Ägypten gegen die Barbaren schützte, wie Ptah des Südwalles zu Memphis, abgebildet mit zwei Pfeilen in der Hand, war sie die rechte Göttin für die dort herrschenden Kriegsobersten und ihre Truppen und fand sie auch grofse Verehrung bei den benachbarten kampflustigen Libyern. Gleicht sie hierin der westasiatischen Astarte und besonders der babylonischen Ištar, welche ebenfalls mit Pfeilen bewaffnet ist, so ist sie wie diese so wohl jungfräuliche als Muttergottheit, welche den Sonnengott hervorgebracht hat, die alte, grofse Naturgöttin also, aus der Alles hervorgegangen ist.

Konnte dies anfangs lediglich rein kosmogonisch und daher naturalistisch verstanden werden, so wurde jetzt alles das in Übereinstimmung mit dem herrschenden Geiste mystisch gefärbt. Sie wird die Seiende, Werdende und Gewordene, und noch niemand hat es gewagt, das Gewand, welches sie umhüllt, zu lüften [1]. Ihr Hoherpriester Uzahor-suten-Nit, welcher ungefähr die-

1) So lautet die Inschrift nach Proklos. Anders bei Plutarch, de Iside et Osir. c. IX. Vgl. meine Vergel. Gesch., blz. 239. Der letzte Teil kommt auch in hieroglyphischen Inschriften vor. Siehe das S. 112 angeführte Werk von Mallet, p. 190 suiv.

selben Worte gebraucht, setzt noch hinzu, dafs ihr Erstgeborener Râ nicht gezeugt, sondern nur geboren ist. Solche Vorstellungen befriedigten die Bedürfnisse jener Zeit. Von jetzt an wird sie denn auch eine sehr vornehme Göttin. Man vergröfserte und verschönerte ihre Tempel zu Saïs, und ihre Mysterien und heiligen Feste liefsen Tausende von Frommen nach ihrer Residenz strömen, wie die der Bast nach Bubastis. An ihrem grofsen Festtage wurden nicht allein in Saïs, sondern in ganz Ägypten Tausende und aber Tausende von Lampen angezündet. Sie selbst wird mit den meisten Hauptgöttinnen Ägyptens, Mut von Theben, Nut, Hathor (vor allem der von Dendera) und besonders mit Isis identifiziert. Selbst die Göttin der neuen Hauptstadt des dritten oberägyptischen Nomos, Esne (Seni), welche dort unter dem Namen Nebuu (das All) neben Chnum als ihrem Gemahl und dem jungen Sonnengott (Hik oder Kahi) als ihrem Sohne angebetet wurde, heifst nun einfach die Neith des Südens [1]).

In Saïs war sie, wenigstens zu dieser Zeit, mit Osiris und Horos verbunden und wurde sie auch in der Gestalt einer Kuh dargestellt. Der Dienst des Osiris und seines Kreises nimmt von nun an einen bedeutenden Aufschwung. Unter dem Mittleren und Neuen Reich war Osiris fast ausschliefslich Todesgott gewesen, und viele bezweifeln, dafs er vor dieser Zeit jemals etwas anderes gewesen sei. Wie sich das auch verhalten möge, jetzt wird er zum höchsten der Götter erhoben und Neith deshalb, thatsächlich im Widerspruch mit ihrer eigentlichen Bedeutung, als eine Form der Isis betrachtet. Als Zwillingsgott, das heifst als ein solcher, neben welchem ein mächtiger und gleich verehrter Bruder steht, vermochte er niemals recht der Einzige, Höchste zu

---

1) Man vgl. vor allem die verdienstvolle Monographie von Dr. Mallet, Le Culte de Neit à Saïs, Paris, Leroux 1888.

werden. Aber dieses Hindernis seiner Erhebung bestand nun nicht mehr. Set, jetzt als der böse Gott, das Prinzip des Übels aufgefafst, wird aus der Götterwelt verbannt, seine Bildnisse werden in Thôts oder Horosse umgeändert oder, wie sein Name, nach Möglichkeit entfernt. Persischem Einflufs kann dies nicht zugeschrieben werden; die Perser traten erst später in Ägypten und dann am allerwenigsten als Propheten ihres ethischen Dualismus auf. Auch an griechischen Einflufs kann damals noch nicht gedacht werden, und zwar um so weniger, als die Saïten eifrig bemüht waren, in Staat und Religion das Fremde abzustofsen und es durch das Nationale zu ersetzen. Alle die ausländischen Elemente, welche seit der Regierung Ramses' II. in die ägyptische Religion aufgenommen waren, wurden nun sorgfältig eliminiert und neue zurückgewiesen. Aber gerade dies kann zu der Ausstofsung Sets beigetragen haben. War er doch der Gott, welcher beinahe allein Gnade gefunden hatte in den Augen der früher feindlichen und jetzt als unrein angesehenen ausländischen Nomaden, und von allen Göttern glich er ihrem Baal und dem der Hethiter am meisten. Jedoch müssen obendrein noch andere Ursachen mitgewirkt haben, und sicherlich war es auch eine Korrektur der Religion durch das sittliche Bewufstsein, welches nicht länger verstattete, den Mörder dessen, den man als guten Gott *κατ᾽ ἐξοχην* zu betrachten gewohnt war, als Gottheit anzubeten.

Dafs neben Osiris seine „tausendnamige" Gattin Isis, und dafs sie selbst mehr als er verehrt wurde, braucht kaum gesagt zu werden. Fast alle Göttinnen werden mit ihr verschmolzen, und es ist nicht zu verwundern, dafs die Griechen, welche in dieser Zeit Ägypten kennen lernten, diese beiden Gottheiten für die höchsten des Landes seit alter Zeit hielten, obgleich sie es eigentlich damals erst geworden waren. Durch ihre Erhebung gewann noch eine andere Kultusform erhöhte Bedeutung:

nämlich der Dienst des gestorbenen Hapi, Osir-Hapi, des Serapis der Griechen, welcher in einer folgenden Periode zum allein höchsten Gott erhoben werden sollte. Die Keime davon sind schon in diesem Zeitraum wahrzunehmen.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, dafs wie jede Restauration, so auch diese gebrechlich war, und die Bedürfnisse einer anderen Zeit sich unwillkürlich geltend machten. Die Wiederbelebung des Alten war künstlich. In das Volksleben griff diese Nachahmung dessen, was viele Jahrhunderte früher bestanden hatte, nicht mehr ein. Und das um so weniger, als die Kluft zwischen dem, was man restaurierte, und den religiösen Praktiken der Menge viel tiefer war als je zuvor. Das Totenbuch wurde nun abgeschlossen und als heiliger Kanon fixiert. Aber sowohl diese als die anderen alten Texte, welche man an die Wände von Tempeln und Gräbern abschrieb, verstanden jetzt die Priester allein; denn Sprache und Schrift des Volkes waren ganz anders geworden: das sogenannte Demotische hatte das in hieroglyphischer und hieratischer Schrift geschriebene Alt- und Neuägyptische verdrängt. Der Gelehrten- und Priesterstand mufste sich also noch schärfer abgrenzen, als dies schon unter dem Neuen Reiche der Fall war. Er wurde denn nun auch so gut wie erblich und forderte eine strenge Schulung. Die Wenigen, welche die heiligen Texte lesen und verstehen konnten, waren die „Wissenden" (reḫiu), die eingeweihten Mitglieder des „Hauses des Lebens" (per anḫ); das Volk murmelte sie nach, ohne sie zu verstehen. Ob jene selbst den wahren Sinn begriffen, darf bezweifelt werden; sie legten den Urkunden einen mystischen Sinn unter, den diese ursprünglich sicher nicht besafsen. Zu welch einem toten Formalismus in der Religion einerseits, zu welch einem willkürlichen Spiel der Phantasie in der Theologie anderseits solche Zustände führen mufsten, ist nicht schwer einzusehen.

Aber selbst diese Reaktion ist ein Schritt vorwärts, ein Beweis von Entwicklung. Die Rückkehr zu dem Ältesten, was man kennt, weil man darin das Echte und Ursprüngliche zu finden meint, zeigt, dafs man mit dem Bestehenden, wie es geworden, nicht mehr zufrieden ist, sondern ein Bedürfnis nach etwas Besserem und Höherem empfindet. Eine Religion verfällt, sobald ihre Bekenner ihr entwachsen sind — natürlich mit Ausschlufs der ungebildeten Menge. Auf diese gestützt, versucht man dann in der Wiederherstellung des lange Vergangenen Befriedigung zu finden für die Bedürfnisse der Gegenwart. Dafs dieses Wiederhergestellte etwas anderes ist, als das Alte wirklich war, fühlt man nicht; aber selbst die Erneuerer des Alten sehen sich gezwungen, ihm einen Sinn beizulegen, den es nie besessen hat. Der Versuch glückt nur für eine gewisse Zeit; schliefslich endet er mit Enttäuschung. Aber er mufs gemacht werden, um das zu erfahren.

3. Die ägyptische Religion und die Perser. Letztes Aufflackern der nationalen Selbständigkeit.

Die Geschichte der persischen Oberherrschaft in Ägypten ist höchst lehrreich für die Kenntnis des gegenseitigen Verhältnisses zwischen persischer und ägyptischer Religion. Assyrer und Babylonier hatten Ägypten sich zeitweilig unterworfen, und wenn sie auch vor den Göttern und Heiligtümern des Landes keinen sonderlichen Respekt hatten, ja die letzteren bisweilen plünderten, um die Kunstwerke und Schätze wegzuführen, so erhellt doch nicht, dafs sie die Religion des eroberten Reiches verfolgten oder den Dienst Assurs oder Maruduks den Überwundenen aufzwangen. Es ist wahr, dafs sie Orten und Personen neue Namen gaben, welche mit den Namen der assyrischen Götter zusammengesetzt waren. So wurde Saïs in Kar-Bêl-matâti (Burg des Herrn der Länder),

Athribis in Limir-iššakku-Ašur (der Hohepriester Assurs möge zusehen) und der Name von Nekos Sohn in Nabû-šezib-anni (Nabû wies mir einen Retter) verändert. Aber wenn darin ein Versuch der Propaganda lag, so hat sie keine durchgreifenden Folgen gehabt. Umgekehrt, wenigstens soweit wir zur Zeit darüber unterrichtet sind, haben sie keine religiösen Vorstellungen oder Gebräuche von den Ägyptern entlehnt. Einzelne Symbole, wie das der geflügelten Sonnenscheibe, übernahmen sie und machten aus dieser letzteren das Bildnis ihres höchsten Gottes, was die Perser später mit einigen Modifikationen auf ihren Auramazda anwendeten. Ganz anders diese letzteren. Die Vermutung, welche lange Zeit hindurch als wahr gegolten hat und durch die Berichte der Griechen gerechtfertigt erschien, daſs sie, eifrige Jünger Zarathuštras, den ägyptischen Polytheismus bekämpft oder verspottet und namentlich gegen den Tierkultus gewütet hätten, wird durch die Monumente Lügen gestraft. Was daran wahr ist, muſs anderen Ursachen zugeschrieben werden.

Vor allem Kambyses, der erste persische König, der Ägypten beherrschte und dort sogar residierte, soll durch die Entweihung dessen, was in den Augen der Ägypter zu den heiligsten Dingen gehörte, seinen Abscheu vor der Abgötterei zu erkennen gegeben haben. Sicherlich jedoch hat er hiermit nicht begonnen. Derselbe Hohepriester der Neith zu Saïs, der schon unter den Saïtischen Königen einen hohen Rang einnahm, Uzahor-sutennit [1]), erzählt von Kambyses, daſs er vor dem Glauben der Ägypter die gröſste Ehrerbietung bezeigte. Er nahm

---

1) Sein Name wird von den Ägyptologen sehr verschieden transskribiert. Brugsch: Uza-hor-en-pi-ris = Uzahor der südlichen Kammer (des Neithtempels); Le Page Renouf: Ut'a-hor-resenet. Die Stele, auf welcher sein Leben erzählt ist, ist u. a. behandelt von E. de Rougé in der Rev. archaeol. von 1851, von Brugsch in seiner Gesch. Ägypt., S. 748, und übersetzt von Le Page Renouf in RP. X, 45 ff.

selbst den Namen Mesut-Râ, „Kind des Râ“, an, erhob Uzahor zu seinem Oberarzt und Palastobersten, liefs sich von ihm alle die Merkwürdigkeiten der Heiligtümer zu Saïs zeigen und in die Mysterien einweihen. Auf seinen Befehl wurde der Tempel von den wahrscheinlich persischen Truppen, welche sich dort gelagert und ihn also entweiht hatten, geräumt und der Dienst der grofsen Göttin mit allen seinen Festen wiederhergestellt. In eigener Person vollbrachte er alle Zeremonieen zu ihrer Ehre. Er befolgte also hier dieselbe Politik, welche er selbst und sein Vater Cyrus schon in Babel angewendet hatten. Dafs er also, wie Herodot [1]) erzählt, die Mumie des Amasis oder eine, die man für jene ausgab, in Saïs geschunden und verbrannt habe, darf wohl als unrichtig angesehen werden, um so mehr als das auch der Ehrerbietung, welche die Perser dem Feuer entgegenbrachten, widerspricht. Aber später, als er durch das Mifsgeschick, welches seine Heere in der Wüste erlitten, verbittert war, ging die Epilepsie, an welcher er von Jugend auf litt, in regulären Wahnsinn über, und liefs er sich allerhand Excesse zuschulden kommen. Es ist sehr wohl möglich, dafs er in dieser Verfassung die Gräber bei Memphis schändete, Ptah und die Kabiren in ihrem Heiligtum dort verhöhnte und andere Thaten des Vandalismus verübte, obschon er sicherlich das Serapeum nicht verbrannt hat, wie ebenfalls berichtet wird. Wohl aber darf als feststehend angesehen werden, dafs er nach seinen Niederlagen nach Memphis zurückkehrend und gereizt durch den Festesjubel, der in der Stadt herrschte, ihn der Freude über sein Unglück zuschrieb, den Priestern, welche ihm sagten, dafs diese Freude der Einweihung eines neuen Apis gelte, nicht glauben wollte, sie tötete und dem heiligen Stier selbst eine tödliche Wunde beibrachte. In diesem allen war kein System, es war lauter Irrsinn, der sich

---

1) III, 16.

auch in allerlei Unmenschlichkeiten gegenüber seinen Landsleuten und Verwandten offenbarte. Uzahor spielt auf diese traurige Zeit an und sagt, dafs er das dadurch über sein Land gebrachte Unglück soviel als möglich zu lindern suchte. Als Kambyses entweder durch ein Unglück oder durch Selbstmord gestorben war, ging er an den Hof des Darius, des Sohnes des Hystaspes, und wufste diesen zu bewegen, sobald der Aufstand des persischen Statthalters Aryandes gedämpft war, sich der religiösen Angelegenheiten Ägyptens wieder anzunehmen. Darius gewann das Herz der ägyptischen Frommen dadurch, dafs er einen neuen Apis — derjenige, welcher den von Kambyses getöteten ersetzt hatte, war gerade gestorben — für 100 Talente (ca. 500000 Mark) kaufte und zum Geschenk machte. Ferner liefs er die Tempel restaurieren, die Feste feiern, die Priester vermehren und trug Uzahor auf, das Kollegium des Hauses des Lebens, die grofse Hochschule der Priester seit der Saïtischen Periode, wiederzuerrichten. Den Tempel Amun-Râ's in der Oase El-Chargeh baute er in grofser Pracht wieder auf und als er beabsichtigte, sein eigenes Standbild statt desjenigen des Sesostris (Ramses II.) aufstellen zu lassen, sah er davon ab, weil die Priester es ihm widerrieten. Gegen seine Verehrung als göttliche Person hatte übrigens niemand etwas einzuwenden. Und dafs er sich, wie Diodor berichtet, in der Religionslehre der Ägypter und ihren heiligen Schriften unterrichten liefs, darf wohl als zutreffend acceptiert werden, denn Kambyses war ihm darin schon vorangegangen. Man sieht daraus, dafs Darius ein verständiger Staatsmann war, aber auch, dafs seine Verehrung Auramazda's ihn nicht exklusiv machte.

Dafs die persischen Könige, welche ihm folgten, dieser Politik untreu geworden wären, ist nicht zu ersehen. Als Herodot unter Artaxerxes I. [1]) Ägypten

1) Dafs Xerxes und sein Sohn aus dem Tempel der Neith zu Saïs

besuchte, wurde die nationale Religion dort ungehindert gepflegt. Darius Nothos baute an dem Amuntempel in der Oase El-Chargeh. Nur Ochos soll nach den Berichten der späteren Griechen die frommen Ägypter aufs tiefste gekränkt haben, indem er die Tempel plünderte, die heiligen Schriften raubte und nur gegen grofse Summen wieder an die Priester auslieferte, den heiligen Bock von Mendes tötete, ja sogar den Apis schlachtete, verzehrte und durch einen Esel ersetzte. Wenn das alles wahr ist, und gänzlich wird man es nicht ableugnen können, dann ist es gleichwohl nicht religiösem Hafs, sondern allein seiner Rachgier wegen des hartnäckigen Widerstandes der Ägypter gegen sein Regiment auf Rechnung zu setzen.

Noch einmal — und zum letztenmal — gelang es den Ägyptern, ihre Unabhängigkeit zurückzuerobern und sich ihrer von 415—340 v. Chr. zu erfreuen. Man suchte da seine Kraft wieder in der Erneuerung der Kulte aus den ruhmreichsten Jahrhunderten der Vergangenheit. Nicht die Lokalgötter ihrer eigenen Residenzen begünstigten die Mendesischen und Sebennytischen Könige, welche diese 75 Jahre hindurch auf dem Thron safsen, am meisten. Vielmehr versuchten sie die Religion aus den Tagen der grofsen Eroberer wiederherzustellen. Ptah von Memphis, Amun-Râ von Theben, Horos von Edfu und andere grofse Götter verehrten sie hauptsächlich und, soviel sie vermochten, bauten sie an deren Tempeln. Der Norden wurde nicht mehr vor dem Süden bevorzugt. Bis dicht an die südliche Grenze wendeten sie ihre Fürsorge den kleinen, aber schönen Osirischen Heiligtümern auf der Insel Philae zu, deren Ausschmückung sich auch die Ptolemäer später so viel kosten liefsen,

---

hinausgeworfen seien, wie man aus einer Inschrift des ägyptischen Königs Chabaš schliefsen zu dürfen glaubte, beruht auf einem Mifsverständnis.

und wo die ägyptische Religion noch fortleben sollte, lange nachdem sie im übrigen Lande offenkundig verfallen war.

Aber dieser Untergang war noch fern. Der makedonische Eroberer, welcher Ägypten den Persern entriſs, bevor er ihr Reich gänzlich unterwarf, respektierte die ägyptische Religion nicht minder, als es Kambyses anfangs und Darius gethan hatten. Alexander erschien den Augen der Ägypter eher als ein Befreier und ein Rächer des letzten einheimischen Königs, wie als ein Usurpator. Er opferte nicht nur den ägyptischen Göttern, sondern lieſs sich sogar auf seinem abenteuerlichen Zuge nach der groſsen Ammonoase zum Sohne dieses Gottes erklären und auf seinen Münzen mit den Ammonshörnern schmücken. Die Ptolemäer folgten seinem Beispiele, und die Ägypter waren zufrieden unter der Herrschaft dieser fremden Fürsten, die zwar nicht mit groſsem Eifer, aber mit reichlicheren Mitteln, als sie den letzten schwachen einheimischen Königen zugebote standen, ihre Priester dotierten, ihre Heiligtümer mit groſser Pracht restaurierten und alle ihre religiösen Institutionen respektierten.

Eine Geschichte hat jedoch diese Religion nicht länger. Sie entwickelt sich nicht mehr. Aber sie geht jetzt selbst auf Eroberung aus. Ägyptische Kulte verbreiten sich über die ganze zivilisierte Welt. Phönicier, Griechen und Römer werden eifrige Diener von Ammon, Ptah, Osiris, Isis, Harpokrates (Har-pe-ḫruti) und Serapis. Die erstgenannten allerdings hatten schon früher ägyptische Götter angebetet. Aber das Wichtigste war die Gründung Alexandriens, der Stadt, welche in den folgenden Jahrhunderten die intellektuelle Hauptstadt der Welt war und wo die religiösen Vorstellungen des Ostens, vor allem die ägyptischen, mit den religiösen und philosophischen Ideen der hellenischen Welt verschmolzen.

4. Beurteilung der ägyptischen Religion.

Wer eine Geschichte der Religion entwerfen will, kann sich nicht der Beurteilung der verschiedenen Religionen entziehen, welche in ihr einen Platz finden. Unter Beurteilung nun verstehen wir nicht ein Messen mit willkürlichem Maſsstab, indem man eine Religion an den Forderungen derjenigen prüft, welche man selbst für die höchste, die wahre, die absolute Religion hält. Die Beurteilung, zu welcher allein der Historiker berufen ist, muſs das Ergebnis der Vergleichung der bestehenden Religionen sein und demnach den Platz bestimmen, welchen jede derselben in der Entwicklungsgeschichte der Religion einnimmt.

Die Griechen, voller Ehrerbietung vor solch' einer reichen und Jahrhunderte alten Kultur, wie die der Ägypter war, und unter dem Eindruck des Geheimnisvollen und Rätselhaften, worin ihre Religion sich hüllte, bildeten sich ein, daſs dahinter ein tiefer Sinn sich verbergen müsse, eine Weisheit, die man unter Bildern und Symbolen versteckte, sodaſs sie allein für die Denker verständlich war. Manche von ihnen meinten sogar, daſs ihre eigenen Götter ursprünglich von den Ägyptern entlehnt seien. Auch unter den Gelehrten der neueren Zeit finden sich immer noch solche, welche in den — nach ihnen scheinbar — animistischen Formen der ägyptischen Mythologie und des Kultus nichts anderes zu sehen vermögen als das populäre Kleid einer hohen philosophischen oder wenigstens theosophischen Spekulation.

Andere gehen in das entgegengesetzte Extrem. Schon im Altertum trieb Juvenal, der allerdings die ägyptische Religion nur in ihrem tiefen Verfall kannte, seinen Spott mit Göttern, die in Hürden geboren wurden und die man in dem einen Gau verehrte, im anderen verzehrte; und verschiedene der späteren Griechen dachten ebenso. Auch heutzutage haben Einige für diese Art der Religion

nur Worte der Geringschätzung. All' das Geheimnisvolle und Feierliche verbirgt nach ihrem Urteil keine tiefsinnige Weisheit, sondern ist nur ein Deckmantel für Leere und Armut. Es ist der gröbste und einfältigste Animismus, oder besser Fetischismus, mit einem dünnen Firnis äufserlicher Zivilisation überzogen. Und für die ägyptischen Priester mit ihrem Ruhm geheimer Wissenschaft und ihren klingenden Titeln haben sie keine andere Bezeichnung als das alte: *γοητες παντες*! „lauter Gaukler!"

Wir hatten bereits Gelegenheit dazu, beide Ansichten als unrichtig zu bestreiten. Ist der hohe Ruhm unverdient — unbillig ist die Schmach. Verzeihlich am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts wegen der oberflächlichen Kenntnis des ägyptischen Altertums und der orientalischen Religionen überhaupt, die man damals besafs, sollten sie nun der besseren Einsicht gewichen sein. Aber weil in beiden Meinungen ein gewisses Quantum Wahrheit liegt, giebt es noch ernsthafte und denkende Männer, welche sie verteidigen. Der Ursprung aller der absonderlichen Kultusformen, des Tierdienstes, der gesamten Symbolik liegt im Animismus, und die Religion des ungebildeten Volkes in Ägypten ist sicherlich zum grofsen Teil animistisch geblieben. Aber für die Gebildeteren war sie das nicht mehr: sie hatten alle animistischen Formen in Symbolik umgesetzt und dadurch ihren Charakter gänzlich geändert. Anderseits sind alle die Spekulationen, in welchen man die Grundlage der ägyptischen Religionslehre und des Kultus suchen will, wohl durch die Texte zu belegen, aber nicht ursprünglich und lediglich ein späterer Versuch, den animistischen Vorstellungen und Bräuchen, über die man hinausgewachsen war, einen erträglichen Sinn zu geben.

Jede Religion mufs nach der höchsten Entwicklung beurteilt werden, die sie erreicht hat, nicht nach den

Überbleibseln früherer Zustände, welche sie nicht gänzlich abzustofsen vermochte. Deshalb mufs anerkannt werden, dafs die ägyptische Religion keine animistische mehr war, denn sie hat die animistischen Formen nur dadurch konservieren können, dafs sie ihnen einen anderen Sinn unterlegte; aber sie ist auch nicht imstande gewesen, den Animismus völlig zu überwinden und die für ihre höheren Ideen erforderlichen neuen Formen zu schaffen. Es scheint, dafs die Pfleger der ägyptischen Religion den hochgewachsenen Baum für zu fest in dem Boden des Animismus gewurzelt hielten, um ihn auf anderen Grund zu verpflanzen.

Mit dem Festhalten an thatsächlich veralteten Formen hängen verschiedene Eigentümlichkeiten der ägyptischen Religion zusammen: das Wertlegen auf allerlei magische Bräuche, die einseitige Sorge für alles, was Beziehung auf das Leben nach dem Tode hat, die therianthropischen Darstellungen der Götter, die Verehrung lebender Tiere und Pflanzen und was dergleichen mehr ist. Aber dem gegenüber steht auch vieles, was von höherer Entwicklung zeugt. Wie eintönig die heiligen Texte auch sind, echt religiöse Gedanken werden darin des öfteren ausgesprochen in einer Weise, welche dem Besten, was wir bei den Semiten finden, nicht nachsteht. Den tiefsten Eindruck hatte auf das Gemüt des ägyptischen Frommen der beständige Wechsel der Jahreszeiten, die stets wiederkehrende Verjüngung der Natur gemacht, und in den Personen seiner Götter hat er diesen Gedanken mehr als andere inkarniert. Man hat gemeint, dafs er dies selbst in dem allgemeinen Namen, den er für „Gott" gebrauchte (nuter, nuta), ausgedrückt hat, und dafs dieses Wort „die sich Verjüngenden" oder „die Unvergänglichen" bedeutete. Andere haben das bezweifelt und für nuter die Bedeutung „mächtig, stark" festgestellt. Wahrscheinlich bedeutet es einfach „die Grofsen", und sicherlich darf eine so abstrakte Bedeutung,

wie die erstgenannte, nicht als ursprünglich betrachtet werden. Aber in einfacher, mehr konkreter, mythischer Form drückte er dasselbe aus, wenn er Ptah z. B. „den jungen Alten“ nannte. Die Götter sind die Geber von Licht und Leben, wie stets hinzugesetzt wird, „seit Millionen von Jahren“. Auf oft noch kindliche Weise haben die Ägypter doch das Göttliche aufgefafst als das Bleibende und Unvergängliche inmitten alles Wechsels und in ihren grofsartigen Tempelbauten haben sie gezeigt, dafs sie die erhabene Majestät der Gottheit empfanden, aus welchem Grunde sie denn auch diese selbst vor dem ungeweihten Blick der Menge verbargen. Den reinen Monotheismus konnte diese Religion noch nicht tragen und sie hat ihn darum, sobald er sich ankündigte, in den Bann gethan. Aber sie hat doch versucht, ihn mit ihrem Polytheismus zu versöhnen. In älteren und jüngeren Schriften, deren Form mit derjenigen der hebräischen Chokma übereinstimmt, wird eine zwar reine und gesunde, aber ziemlich alltägliche Moral verkündigt und zuweilen auch mit der Religion in Verbindung gebracht; sehr spät jedoch werden ethische Ideen in die Unsterblichkeitslehre und noch später in die Götterlehre aufgenommen. Eine naturalistische Religion bleibt die ägyptische bis zum Schlufs.

Man ziehe endlich in Betracht, in welch' graue Vorzeit die Entstehung dieser Religion zurückreicht, und vergleiche sie nicht mit derjenigen reicher, begabter Völker, die viel später zur Kultur gelangten und dabei das Vorbild anderer hochzivilisierter Nationen vor Augen hatten, sondern mit derjenigen von Wilden und Barbaren, und man wird zugeben müssen, dafs dieser erste und deshalb schwere Schritt auf der Bahn der religiösen Entwicklung sehr bedeutend zu nennen ist und die Religionsform, welche das Ergebnis desselben war, mit allen ihren Schwächen einen ehrenvollen Platz am Beginne der Geschichte einnimmt.

Zweites Buch.

Die Religion in Babylonien und Assyrien.

Die Religion in Babylonien und Assyrien.

Quellen.

Vor der Entdeckung und Entzifferung der Reste der babylonisch-assyrischen Litteratur mufste man die gesamte Kenntnis der Religion der Babylonier und Assyrer aus einigen zerstreuten Mitteilungen der klassischen, hauptsächlich griechischen Schriftsteller, kurzen Andeutungen des Alten Testamentes und den Berossosfragmenten schöpfen. Sie dürfen, ist uns auch jetzt die Hauptquelle erschlossen, noch nicht vernachlässigt werden.

Unter den Griechen steht Herodot obenan. Seine Assyrische (d. h. Babylonische) Geschichte, auf welche er verweist, ist verloren gegangen oder vielleicht niemals geschrieben. Die groben Mifsgriffe, welche er auf dem Gebiete der babylonischen Geschichte begeht (Semiramis, Nitokris, Labynetos I. und II.), mahnen zur Vorsicht in der Annahme alles dessen, was er über die Religion berichtet. Man hat sogar bezweifelt, dafs er Babel jemals besucht habe [1]). In diesem Falle giebt er als Resultat eigener Anschauung, was er von anderen, namentlich Hekataios von Milet, entlehnte. Unrichtig braucht dies

---

1) Vgl. A. H. Sayce, The ancient Empires of the East, Herod. I—III with notes etc. London, Macmillan & Co. 1883. Die Einleitung besonders, ebd. 1884.

deshalb noch nicht zu sein. Sein heftiger Gegner Ktesias jedoch giebt Beweise von grofser Unkenntnis, und wenn er schon nicht absichtlich gelogen hat, so können wir lediglich von ihm lernen, welche Vorstellungen die Perser seiner Zeit sich von altbabylonischen Verhältnissen machten. Diodoros Siculus dagegen, wiewohl ein naiver und wenig kritischer Erzähler, ist gewissenhaft, und Damascius (*Περι ἀρχων*) ist gleich vertrauenswürdig.

Viel gröfseren Wert, sowohl wegen ihres höheren Alters, als wegen der Beziehungen Israels zu Babel und Assur, haben die Anspielungen auf die Religion dieser Länder in einigen Büchern des Alten Testamentes, wobei aufser 2. Kön. hauptsächlich Deutero-Jesaja, Jeremia und Ezechiel in Betracht kommen. Das Buch Daniel, wenn auch seine Geschichte in Babel spielt, ist durch und durch unhistorisch und verbirgt unter einem Nebukadnezar der Phantasie den griechisch-syrischen Fürsten Antiochos Epiphanes.

Die beste Quelle, mit Ausschlufs derjenigen in Keilschrift, sind die Fragmente von Berossos' drei Büchern chaldäischer Geschichte, von Eusebius, Georgius dem Syncellus und Josephus dem Alexander Polyhistor entlehnt. Die Fragmente des ersten Buches sind vor allem für die Religion von Belang. Berossos, ein Zeitgenosse Alexanders und seiner ersten Nachfolger, las die alten Urkunden und hatte als Priester des Bel Zutritt zur Tempelbibliothek; die nun auch uns zugänglichen babylonisch-assyrischen Texte haben das, was er berichtet, wohl ergänzt, aber in der Regel bestätigt.

Seit die Ausgrabungen in den Trümmerhügeln Babyloniens und Assyriens nicht nur eine Anzahl von an den Mauern von Palästen oder Tempeln und auf Monumenten eingemeifselten Inschriften, sondern auch ganze Sammlungen von Texten und darunter ziemlich umfangreiche Werke zutage förderten und es der europäischen Wissen-

schaft gelang, sie zu entziffern [1]), ist dadurch auch für die Geschichte der babylonisch-assyrischen Religion eine vorerst unerschöpfliche Fundgrube eröffnet. Selbst das bereits Herausgegebene ist nur erst teilweise bearbeitet, und viel harrt in den Museen noch der Untersuchung. In allen Produkten dieser Litteratur, auch wenn sie nicht ausgesprochen religiöser Art sind, finden sich Beiträge zur Kenntnis der Religion. Die historischen Inschriften der assyrischen Könige beginnen mit Anrufung der Götter und Aufzählung ihrer Eigenschaften und endigen mit Beschreibung des Baues oder der Restauration der bedeutenderen Tempel; die der babylonischen Könige umfassen nicht viel anderes als dies. Astrologische Täfelchen, Kontrakte und Schenkungsurkunden, selbst gewöhnliche Briefe und Depeschen enthalten immer etwas, was auf die Religion Bezug hat.

Aber die Quellen ersten Ranges für die Kenntnis der Religion sind vor allem: 1) Listen von Namen, Beinamen und Kultusorten der Götter; 2) Epische Gedichte wie die, welche Ištars Höllenfahrt und die Sintflut beschreiben oder reine Mythen erzählen, vor allem die ansehnlichen Fragmente des Epos, welches die Schicksale eines halbmythischen Königs von Uruk (Giš-ṭu-bar, die Aussprache des Namens wird für unsicher gehalten, kann aber sehr wohl Ištubâra gelautet haben) besingt, und die eines noch wichtigeren Werkes, einer Art Lehrgedicht, welches man die Chaldäische Genesis genannt hat und das eine Kosmogonie und eine Theogonie umfaſst; 3) Eigentlich religiöse Schriften, zu deren ältesten sicherlich die Zaubersprüche und Beschwörungen gerechnet werden müssen, welche dazu bestimmt waren, die bösen Geister, vor allem die der Krankheit und des Todes, zu vertreiben. Zu demselben Zweck gebrauchte man auch Hymnen zur Ehre der Götter, welche dazu ursprünglich nicht bestimmt waren,

1) Über die Entdeckung und Entzifferung der Keilschrifttexte vergleiche man die in der Bibliographie aufgeführten Werke.

und ebenso Gebete und Bufspsalmen, unter denen sich sehr erhabene und tiefreligiöse lyrische Ergüsse befinden. Von Wichtigkeit sind auch einige Orakel von Tempelpropheten und Prophetinnen und die Weihinschriften, welche von den Königen bei Erneuerung oder Restauration der Tempel dort deponiert und meist mehr oder weniger verkürzt in die gröfseren historischen Inschriften aufgenommen wurden [1]).

Rechnet man auch nur dasjenige, was von diesen Texten schon publiziert und erklärt ist, dann kann man nicht in Abrede stellen, dafs die Mittel, um die Religion von Babel und Assur kennen zu lernen, wenigstens im Vergleich zu der früheren Zeit, zahlreich und bedeutsam sind. Dafs noch grofse Vorsicht zu beobachten ist, versteht sich von selbst. Die assyrische Philologie ist noch jung, und vieles bleibt noch dunkel und schwer zu erklären. Man gebe sich daher vorläufig mit dem Gewissen zufrieden und baue aufs Ungewisse noch keine kühnen Vergleichungen und Spekulationen. Zwei Schwierigkeiten, mit welchen man bei dem Studium der ägyptischen Religion zu ringen hat, zeigen sich hier in noch viel stärkerem Mafse: einmal die richtige Lesung vieler Götternamen, sodann die Bestimmung der Zeit, in welcher die Erzeugnisse dieser Litteratur entstanden sind, selbst ihres relativen Alters. Die erste Schwierigkeit ist eine Folge der eigentümlichen Schrift, welche die Babylonier nicht mit einer besseren und praktischeren vertauschen wollten; doch ist sie von untergeordneter Bedeutung, denn die Art der Götter, deren Namen man nicht mit Sicherheit auszusprechen vermag, ist nicht

1) Die vollständigste und genaueste Beschreibung der babylonisch-assyrischen Litteratur giebt Carl Bezold, Kurzgefafster Überblick über die babylonisch-assyrische Literatur nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1500 Thontafeln des brit. Museums, Leipzig, Schulze 1886. Von demselben Verfasser erschien 1889 in London der Catalogue of the Cuneiform tablets in the Konyunjik Collection of the Brit. Museum, Vol. I.

zweifelhaft. Die andere Schwierigkeit ist gerade für die Geschichte von gröfserer Bedeutung, aber weil der Ort, woher einige der genannten Werke stammen, leicht zu eruieren ist, weil ferner auch nicht gänzlich unbekannt ist, in welcher Ordnung die verschiedenen Zentren einander in der Herrschaft gefolgt sind, und die Werke selbst einige Fingerzeige enthalten, tastet man hier nicht vollkommen im Dunkeln. Obendrein sind eine grofse Anzahl Urkunden aus der Regierung von Königen datiert, deren Lebenszeit feststeht.

Endlich ist es ein Problem, über welches viel gestritten wird, ob diese Litteratur ihrem Ursprung nach semitisch ist oder ob sie von einer alten sogenannten sumerisch-akkadischen Bevölkerung herrührt, welche die semitische in sich aufnahm. Man hat sogar behauptet, dafs die assyrischen Texte, welche wir besitzen, mit Ausnahme derjenigen, welche im Auftrage bestimmter Könige verfafst wurden, die rein litterarischen und religiösen also, lauter Übersetzungen sumero-akkadischer Originale seien; und wirklich sind auch viele in zwei Sprachen, einige allein in einer nichtsemitischen Redaktion auf uns gekommen. Über die Hauptfrage, ob der babylonische Polytheismus rein semitischen Ursprungs ist, oder ob auch nichtsemitische Elemente in ihn aufgenommen sind, mufs in der Geschichte selbst verhandelt werden. Was die Litteratur anlangt, so neigt man mehr und mehr zu der Meinung — auch selbst da, wo man die Existenz von zweierlei Sprache und zweierlei Volksart annimmt — dafs die Originalität aufseiten der Semiten ist und dasjenige, was diese übersetzt oder übernommen haben, wenig bedeutet. Und jedenfalls sind alle diese Schriften, aus welchen Elementen sie auch kombiniert sein mögen, die Urkunden der Religion Babyloniens und Assyriens, als die Semiten in diesen Ländern die führende Nation waren.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

1. Das Zweistromland und seine Bevölkerung.

Der zweite, vielleicht älteste Mittelpunkt der frühesten Kultur war das Stromgebiet der zwei mächtigen Flüsse, welche beide im heutigen Armenien (ehemals Urarṭi, Ararat, einem Teil des Landes Nairi) nördlich und südlich vom Schneegebirge (Niphatês) entspringen und, nachdem sie erst in entgegengesetzter Richtung geflossen sind, sich nach Süden wenden, um bald in gröſserem, bald in kleinerem Abstande voneinander ihren Weg nach dem persischen Meerbusen zu verfolgen, in welchen sie früher nicht weit voneinander einmündeten, ohne sich erst, wie jetzt, zu vereinigen. Es sind der Tigris (Idiḳlat, Diḳlat, hebr. Hiddekel) und der Euphrat (Purattu, Purâtu, hebr. Phrat). Gegenstand so groſser Verehrung, wie der Nil in Ägypten, sind diese Ströme, soviel wir wissen, für die Babylonier und Assyrer niemals gewesen, wenn sie auch wenigstens ihren Quellen religiöse Ehrerbietung zollten und der Gott der fruchtbaren Wasser einer ihrer vornehmsten war. War doch das dürre Steppenland, über welches die Assyrer ihre Herrschaft ausbreiteten, all' seine Fruchtbarkeit in erster Linie diesen beiden Flüssen schuldig, und das eigentliche Babylonien, das südliche Mesopotamien, wurde durch ihre periodischen Überschwemmungen gänzlich

unter Wasser gesetzt, welche man hier, wie in Ägypten, durch ein prächtiges Kanalsystem aus Unheil in Segen zu wandeln wufste. Die Klugheit und der Fleifs der Bewohner liefsen sie aus den natürlichen Vorteilen derartigen Nutzen ziehen, dafs Babylonien im Altertum, sogar noch unter der persischen Herrschaft, eines der reichsten Länder war. Ist es auch im Süden sehr heifs und in den höheren Gebirgsgegenden des Nordens bisweilen empfindlich kalt, so unterscheiden sich doch Babylonien und Assyrien weniger durch ihr Klima als durch die Bodenbeschaffenheit, und wahrscheinlich ist hierdurch die Art der beiden nahverwandten Völker bedingt. War der Babylonier feiner zivilisiert als sein nördlicher Nachbar, mehr zu Handel, Industrie, Kunst, Wissenschaft und religiöser Spekulation geneigt — der Assyrer, in allen diesen Beziehungen sein Lehrling, war elastischer und kriegerischer; ein Unterschied, der sich wohl auch in ihren religiösen Anschauungen widerspiegelt.

Doch waren beide ursprünglich ein Volk und hatten Sprache, Kultur und Religion gemeinsam. Die kleinen Differenzen sind erst eine Folge ihrer Spaltung in zwei selbständige, obschon zuweilen mit Gewalt vereinigte Reiche. Das assyrische Reich scheint seinen Ursprung in einer Kolonie von Babyloniern zu haben, welche an dem rechten Tigrisufer die Stadt Assur, von ihnen selbst stets als Sitz der alten Herrschaft genannt, gründeten, von dort aus sich an beiden Seiten des Tigris ausbreiteten, den Schwerpunkt ihrer Macht nach dem linken Ufer verlegten und bald ihre Eroberungen westlich bis an den Euphrat ausdehnten. Das eigentliche Babylonien hat seine nördliche Grenze dort, wo die Ströme sich am meisten einander nähern, das Diluvium aufhört und das Alluvium beginnt. Die Staaten, welche einander dort in der Oberherrschaft ablösten und niemals die Einheit des assyrischen Reiches besessen zu haben scheinen, hatten ihre

Hauptstädte alle nahe bei oder an dem Euphrat, aber ihr Gebiet dehnte sich mehrere Male ostwärts bis zum Gebirge von Elam und nördlich bis an den Zab aus.

Dafs die Sprache, welche diese beiden Volksstämme gemeinsam gebrauchten, ganz entschieden zu den sogenannten semitischen gehört, wird seit der gelungenen Entzifferung ihrer Keilschrift von niemandem mehr bezweifelt. Wohl aber zweifelte man, als man erwog, in wie mancher Hinsicht ihre Religion bei aller Übereinstimmung sich von den übrigen semitischen Religionen unterschied, ob sie reine, unvermischte Semiten gewesen seien. Dieser Zweifel wurde verstärkt, als man in der Sprache, trotz ihres unleugbar semitischen Charakters, viele Worte antraf, welche nichtsemitisch erschienen. Und als man nun gewahrte, dafs die Schriftzeichen, welche gewisse Dinge bedeuten, in der Regel einen anderen Lautwert haben, als der Name dieser Gegenstände im Semitischen erwarten liefse, dafs ferner eine grofse Anzahl von Königsinschriften, litterarischen Erzeugnissen und anderen Dokumenten in zweierlei Text auf uns gelangt sind, von denen der eine rein semitisch, der andere, phonetisch gelesen, das sicher nicht ist, da befestigte sich die Überzeugung, dafs die Semiten zwar die herrschende Rasse in Babel und Assur bildeten, aber dafs ihnen eine andere Bevölkerung in Mesopotamien voraufgegangen sei, welche sie sich unterwarfen, mit der sie sich vermischten, deren Schrift sie sich mit Modifikationen aneigneten und von deren Kultur und Religion nicht wenige Bestandteile in die ihrige übergingen.

Einige Gelehrten gingen noch weiter: sie versuchten zu beweisen, dafs die vorsemitische Sprache Babyloniens eine sogenannte turanische oder uralaltaïsche gewesen sein müsse; sie fufsten auf der Überzeugung, dafs der gröfste Teil der babylonischen Litteratur und sicherlich alles, was in zweierlei Sprache aufgezeichnet wurde, von den Semiten übersetzt und demnach vorsemitischen Ur-

sprungs sei; sie stellten sich diese Semiten als wilde Nomaden vor, welche ihre gesamte Kultur ihren Vorgängern im Zweistromlande verdankten. Alles dies mufs als höchst zweifelhaft betrachtet und teilweise als unbegründet verworfen werden. Eine alte Sprache, welche man erst sehr dürftig kennt, klassifizieren zu wollen ist übereilt; bei einer Anzahl zweisprachiger Texte kann bewiesen werden, dafs das Nichtsemitische die Übersetzung ist, und in der babylonischen Kultur und Religion findet sich soviel echt Semitisches, dafs das Entlehnte nicht hoch zu veranschlagen ist. Aber ebensowenig kann man in Abrede stellen, dafs die oben erwähnten Thatsachen auf zweierlei Sprache und Volksart hinweisen. Es fehlt nicht an solchen, welche dies gleichwohl thun. Der in mancher Hinsicht verdienstvolle Gelehrte J. Halévy führt seit Jahren gegen die Hypothese der Mehrheit der Assyriologen einen hartnäckigen Streit. Er leugnet, dafs an den Ufern des Euphrat und Tigris jemals irgendeine andere Sprache oder Kultur geherrscht habe als eine rein semitische. Was man für eine andere Sprache gehalten hat, ist einfach eine andere Schrift, deren Zeichen die Gelehrten einen konventionellen Lautwert gegeben hatten. Will man dies eine Sprache nennen: nun sie war ebenso künstlich wie das Volapük und wurde niemals aufserhalb der Schulen gesprochen. Selbst die Texte, welche keinen semitischen Paralleltext haben, sind doch von Semiten geschrieben und müssen in ihrer Sprache gelesen werden. Seine Meinung fand nur bei wenigen Zustimmung, aber doch bei einigen sehr tüchtigen Männern und zuletzt sogar bei dem ehemaligen erklärten Verfechter der Zweisprachen-Hypothese, Friedrich Delitzsch.

Wir können das schwierige und verwickelte Problem hier nicht im Detail besprechen [1]). Nur sehen wir uns

1) Ausführlicher habe ich mich hierüber geäufsert in meiner Babylonisch-Assyrischen Geschichte, S. 59—62 und 66—69.

zu der Erklärung veranlafst, dafs wir die Hypothese Halévys für unwahrscheinlich und die andere für weit annehmbarer halten. Seine Kritik und diejenige seiner wissenschaftlichen Freunde hat wohl heilsam gewirkt und einzelne gewagte Behauptungen widerlegt, aber von einer willkürlich erdachten Sprache, wie er sie beschreibt, kann man sich unmöglich eine einigermafsen deutliche Vorstellung machen, und nirgends in der Welt ist eine Analogie dazu aufzufinden [1]). Obendrein ist vor nicht langer Zeit ein kleiner Text gefunden worden, in welchem wirklich die Rede ist von einer „Sumerischen Sprache nach der Weise der [Akkads" gesprochen] [2]), und damit nicht allein der Beweis erbracht, dafs es eine sumerische Sprache gab, sondern vermutlich auch eine schon längst gemachte Entdeckung bestätigt, nämlich dafs die sumerische Sprache zwei Dialekte hatte, von welchen einer dem Lande Akkad, d. h. Nordbabylonien, angehörte. Dafs mit der hier erwähnten Sprache das Assyrische im Gegensatz zum Babylonischen gemeint ist, werden wohl nicht viele Halévy zugestehen.

Wir bleiben also der Überzeugung, dafs die Semiten, als sie in vorhistorischer Zeit — wahrscheinlich von Südwesten her — in Babylonien einwanderten, dort ein Volk antrafen, welches sich selbst Sumerier nannte und mit dem verwandten Stamm der Akkads verbunden war, oder von dem letztere einen Bruchteil bildeten, ein Volk, das ihnen wenigstens in materieller Kultur weit voraus

---

1) Das Pehlewi, auf welches Halévy sich beruft, ist von ganz anderer Art. Keine der beiden Sprachen, welche hier zusammengekoppelt werden, ist künstlich. Selbst das Volapük (Vola = Welt, pük = Sprache) gebraucht veränderte Laute lebender Sprachen.

2) Vgl. den Text mit der Ergänzung und Erklärung von C. Bezold in ZA. IV (1889), S. 434f. Die Erwähnung der sumerischen Sprache ist sicher. Von dem Namen Akkad ist nur die erste Silbe nicht anzuzweifeln; was jedoch von dem beschädigten zweiten Zeichen noch erhalten ist, macht die Ergänzung höchst wahrscheinlich.

war und eine gewisse Zeichenschrift erdacht hatte, welche sie später für ihren eigenen Gebrauch modifizierten und vereinfachten. Standen sie an Begabung auch über diesem Volke, dessen Herren sie endlich wurden, und haben sie die von jenen übernommene Kultur auch höher entwickelt: es geschah dieses doch nicht, ohne dafs sowohl ihre Sprache, wie ihre Weltanschauung und Religion den Einflufs derjenigen ihrer Lehrmeister erfuhren. Semiten im gewöhnlichen Sinne des Wortes waren die Sumerier und Akkader sicherlich nicht; ob sie mit ihnen nicht irgendwie verwandt waren, mufs noch eruiert werden. Sorgfältig zu scheiden, was in der Religion Babels semitisch ist und was nicht, ist bislang noch nicht möglich. Aber vieles, was sonst in dieser Religion rätselhaft erscheint, wird doch durch die Hypothese erklärt, welche auch wir zu der unsrigen machen.

2. Allgemeine historische Übersicht.

Nach der einheimischen, von Berossos mitgeteilten Überlieferung ist die Kultur in Babylonien am Ufer des persischen Meerbusens entstanden und hat sich dann vom Süden aus stets weiter nach Norden hin verbreitet. Trotz ihrer mythischen Form scheint diese Überlieferung richtig zu sein. Die alte Sintflutsage spielt in der Nähe der „Schiffsstadt“ Surippak und verlegt den Wohnsitz der Geretteten an die Mündung der beiden Ströme. An Eridu, der Stadt des Meergottes Êa (En-ki), in welchem man den Kulturgott Oannês des Berossos wiedererkannt hat, einer Stadt, welche ehemals sicher an der Einmündung des Tigris in das Meer lag, hafteten die frühesten Erinnerungen, und noch lange nachdem ihre Blütezeit vorüber war, wurden ihre heiligen Texte als die kräftigsten Beschwörungsformeln angesehen. Dort hat man also den Ursprung der vorsemitischen Kultur Süd-Mesopotamiens zu suchen. Ob sie dort von den Sumeriern

ausging oder vielleicht von einer noch älteren dort ansässigen Bevölkerung, und die Sumerier, wie einige meinen (Hommel), von Norden her eingewandert sie vorfanden und übernahmen, ist eine Frage, welche zur Zeit noch nicht beantwortet werden kann.

Die Semiten suchten nach der Tradition, welche die Hebräer bewahrten, die Wiege ihrer Kultur in Babel. Auch damit stimmt die babylonische Überlieferung überein. Nach dem letzten König von Babel, Nabonnedos (Nabûna'id), herrschten schon um 3800 v. Chr. zwei semitische Könige, Sargon und Naram-Sin, über das nördlich von Babel gelegene Agane (Agade, unrichtig mit Akkad in Verbindung gebracht) und zugleich über die heilige Stadt. Von dort aus müssen die Semiten ihre Herrschaft allmählich nach Süden ausgedehnt und nach mancherlei Kämpfen, in denen bald einmal die Sumero-Akkader, dann wieder Elamiter oder Kassiter die Oberhand behielten und selbst über Teile des Landes zeitweilig regierten, definitiv befestigt haben.

Nimmt man die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung an — und sie wird gestützt durch das Vorkommen semitischer Typen neben denen einer ganz anderen Rasse auf den ältesten Denkmälern — dann bestand gleichzeitig, oder wenigstens nicht lange nachher, ein blühendes sumerisches Reich, nach seiner Hauptstadt Širbulla (Lagaš?) genannt, aus deren Ruinen zu Tello die Ausgrabungen de Sarzec's die ältesten Kunstwerke und Inschriften Babyloniens zutage gefördert haben [1]). Soweit diese Inschriften entziffert und erklärt sind, gestatten sie die Religion dieser frühen Periode kennen zu lernen, um so mehr als in der Hauptstadt dieses Reiches, welches bald von Königen, bald von Hohenpriestern regiert wird, nicht nur die Götter des Ortes oder der Landschaft,

1) Einzelne Cylinder und die Inschrift Naram-Sin's auf der verloren gegangenen Vase könnten etwas älter sein.

sondern auch diejenigen anderer heiligen Städte verehrt wurden. Hier zuerst stehen wir auf festem historischen Boden.

Das Reich von Ur, dessen Blütezeit nun folgt, unterjochte Širbulla (Lagaš) und beherrschte jahrhundertelang Babylonien, wenn nicht ganz, so doch zum gröfsten Teil. Rein sumerisch-akkadisch war es nicht mehr; viele seiner Könige sind Semiten, wenn auch ihre Inschriften in der alten Sprache verfafst sind. Aber welche Dynastieen auch immer einander ablösen und aus welcher anderen babylonischen Stadt sie auch stammen mochten, Ur, am rechten Euphratufer, an der Stelle des heutigen Mugheir und damals nicht weit von der See gelegen, blieb stets der Hauptsitz der Regierung, bis das Scepter wieder an Babel überging [1]).

Ḫammurabi, der König von Babel, unterwarf den letzten unabhängigen Herrscher von Ur aus der elamitischen Dynastie von Larsa, und seitdem bleibt Babel, sei es dafs die Könige hier oder anderswo residierten, die Herrscherin des Südens, aber vor allem die heilige Stadt, deren Gott jetzt der höchstverehrte von allen wurde, obgleich er bisher einen niederen Rang im Pantheon bekleidet hatte. Babel wurde auch ein Mittelpunkt der Kultur, welche die sumerisch-akkadischen und semitischen Elemente zu einem Ganzen verschmolz, und der Sitz einer mächtigen und gelehrten Priesterschaft. Verschiedene der schönsten Erzeugnisse der heiligen Litteratur der Babylonier stammen sicherlich von dort her, wenn sie auch erst in jüngeren assyrischen Abschriften auf uns gekommen sind. Die Briefe westasiatischer Könige und Statthalter an die Pharaos Amenothes III. und IV., welche zu El-Amarna gefunden wurden (vgl. oben S. 84),

1) Man hält dieses Ur für das Ur-Kašdîm (Ur der Chaldäer), von wo nach der hebräischen Überlieferung der Stammvater der Hebräer auszog.

beweisen, dafs noch vor den ägyptischen Eroberungen in diesen Gegenden und lange vor dem Aufkommen des assyrischen Reiches die babylonische Kultur sich bis an das Mittelländische Meer, vielleicht wohl bis nach Cypern verbreitet und so tief Wurzel geschlagen hatte, dafs man ohne Ausnahme die etwas veränderte babylonische Keilschrift und fast überall, selbst in den Ägypten tributpflichtigen Provinzen, nicht die Volkssprache, sondern die babylonische als die offizielle im Verkehr mit dem Oberlehnsherrn gebrauchte. Das setzt eine, wenn auch nicht immer äufserlich vorhandene, so doch geistige Oberherrschaft von vielen Jahrhunderten voraus und erklärt die Übereinstimmung einer Anzahl religiöser Sagen, Vorstellungen und Kulte in ganz Westasien mit rein babylonischen. Die Babylonier sind die Lehrmeister und Begründer der westasiatischen Kultur gewesen.

Von der ältesten Geschichte Assyriens wissen wir nichts. Das Einzige, was mit Sicherheit feststeht, ist, dafs die Hohenpriester (išakku) der Stadt Assur im 19. Jahrhundert v. Chr., einige Jahrhunderte nach Ḫammurabi, das Fundament einer Herrschaft legten, welche später wenigstens zeitweise die babylonische überflügeln sollte. Nicht minder sicher ist, dafs Nineve, wahrscheinlich, dafs noch andere assyrische Städte damals schon bestanden. Unter der Regierung des zweiten Hohenpriesters von Assur, den wir kennen, Šamširammân, war der Ištartempel zu Nineve schon so sehr verfallen, dafs er ihn restaurieren mufste. Der Name und die Schutzgottheit der Stadt haben vermuten lassen, dafs er eine sumerische Stiftung gewesen sei. Aber die Priester Assurs und die Könige, ihre Nachfolger, die auch über das eigentliche, am linken Tigrisufer gelegene Assyrien herrschten, waren zweifellos Semiten, und ihre Kultur und Religion unterschieden sich ebensowenig als ihre Sprache wesentlich von der babylonischen. Seit dem 15. Jahrhundert v. Chr. finden wir die assyrischen Könige in be-

ständiger, bald freundlicher, bald feindlicher Beziehung zu Babel. Die Reiche blieben selbständig, auch als das nördliche das südliche für eine Zeit lang unterwarf; aber je nachdem die Kultur und die religiösen Gedanken sich in Babel entwickelten, fanden sie auch stets als solche ihren Weg nach Assyrien. Dies war noch viel mehr der Fall, als gegen Ende des 8. Jahrhunderts v. Chr., nachdem schon Pulu, welcher nach dem Sturze der alten Dynastie als Tiglatpilesar III. den Thron einnahm, Babel erobert hatte, eine neue mächtige Dynastie, die der Sargoniden, wennschon nicht ohne Unterbrechungen, auch Babylonien und Chaldäa beherrschte und ihre Obergewalt dazu benutzte, um von den Schätzen der babylonischen Staats- und Tempelarchive eine grofse Anzahl Abschriften anfertigen zu lassen und nach Nineve und Kalach mitzuführen.

Als das assyrische Reich schliefslich nach der glänzenden Regierung Ašurbanipals erschöpft und von wiederholten Einfällen der Meder arg mitgenommen in sich zusammengesunken war, blühte Babel noch einmal wieder auf. Nabopolassar und sein Sohn Nebukadrezar der Grofse verlegten hierher ihre Residenz und erhoben die Stadt durch ihre Bauten und andere Werke zu einer der stärksten und schönsten Städte Westasiens. Sie geboten bis an das Mittelländische Meer, und Nebukadrezar liefs selbst Ägypten die Schneidigkeit der babylonischen Waffen spüren.

In Wissenschaft und Kunst war diese kurze Epoche der Blüte nichts anderes als eine Restauration. Das Alte wiederzuerwecken, vor allem das Uralte, dasjenige, was an die Tage erinnerte, als noch kein assyrischer Nebenbuhler wagte, sich mit den grofsen Königen der Vorzeit zu messen — das erstrebte man. Und während der letzte unabhängige König von Babel, Nabonnêdos, weder bluts- noch geistesverwandt mit seinem grofsen Vorgänger Nebukadrezar, all' seine Aufmerksamkeit alten

Überlieferungen und Institutionen widmete und mit grofsen Kosten nach verlorenen Stiftungsurkunden von Tempeln suchen liefs, nahte der junge persische Herrscher mit seinen siegreichen Reitern und fand bei dem Heere nur schwachen Widerstand, die Hauptstadt so gut wie nicht verteidigt. Fortan war Babel eine der Hauptstädte des grofsen persischen Reiches.

In vorstehender Übersicht ist die Einteilung dieses Buches unserer Geschichte schon enthalten. Wir gehen ganz den historischen Weg. Nach einem Versuch, uns eine Vorstellung von der Entstehung der babylonischen Religion zu bilden, werden wir ihm in den verschiedenen Perioden folgen, welche oben in ihren Umrissen skizziert wurden.

Zweites Kapitel.

Vor der Herrschaft von Ur.

1. Entstehung des altbabylonischen Polytheismus.

Schon die ältesten Denkmäler beweisen, dafs vom Anfang der Geschichte an in Babylonien ein reich entwickelter Polytheismus geherrscht hat. Ebensowenig wie der ägyptische kann er aus dem Monotheismus entstanden sein, denn selbst die Lokalgötter von Städten, welche weder Residenz noch Provinzialhauptstadt waren, stehen nie allein, sondern haben andere neben sich. Die viel zahlreicheren Gottheiten, welche nebeneinander in grofsen Zentren verehrt wurden, sind dort, ebenso wie es in Ägypten geschah, als Repräsentanten der wichtigsten Städte des Reiches vereint und in bestimmter Ordnung rangiert. Der Gott des Ortes war entweder der Stammesgott derjenigen, welche sich dort niedergelassen hatten, und demnach ursprünglich nicht dort zuhause, oder der Genius des Ortes selbst, welcher aus der Natur desselben oder aus einem dort geschehenen Ereignis entstanden und dann zuweilen mit einer bereits existierenden Gottheit in Verbindung gebracht war. Die Religionsgeschichte, auch diejenige Babels und Assurs, liefert Beispiele für beides.

Indessen, wenn auch das Pantheon der Babylonier auf diese Weise zu dem geworden ist, was es in der historischen Zeit war, dürfen wir uns keineswegs vor-

stellen, dafs es einfach aus einer Kombination, einer Zusammenstellung vieler Lokalgötter entstanden sei. Verschiedene Götter hatten einen anderen Ursprung und wurden allgemein verehrt. Einige waren sogar Hauptgötter an verschiedenen Orten zugleich, und zwar Orten, von denen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der eine eine Kolonie des anderen war. Sie wurden dann wohl Lokalgötter, insofern man ihnen an einem bestimmten Orte eine Heimat bereitet hatte und dieser dann ein Mittelpunkt ihrer Verehrung wurde, aber sie waren ursprünglich etwas anderes, Stammes- oder Volksgötter, und wurden darum von allen geehrt. Kurzum, verschiedene Ursachen müssen, wie anderswo, so auch hier zu der Entstehung des Polytheismus beigetragen haben. Über dieses allgemeine Resultat können wir bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft noch nicht hinausgehen.

Noch weniger ist man zu der Behauptung befugt, dafs die Religion der Sumerier, sei es vor ihrer Berührung mit den Semiten [1]), sei es vor ihrer Ansiedlung an der Küste des Persischen Meeres [2]), nichts anderes gewesen sei als ein grober Schamanismus oder, wenn man will, ein geordneter Animismus; dafs ihr Kultus derzeit ausschliefslich aus Zauberei bestanden habe, die Wesen, welche sie durch Beschwörungen zu zwingen suchten, noch keine Götter, sondern lauter Geister gewesen seien, und sie erst später, entweder unter dem Einflufs des sefshaften Lebens und der aufblühenden Kultur oder nach dem Muster der Semiten, wirkliche Götter aus ihnen gebildet haben. Wenn sie sich jemals in einem solchen Zustande befunden haben, so lag dieser schon weit hinter ihnen, als die ältesten Texte geschrieben wurden, welche

---

1) So ungefähr Sayce, Hibbert Lectures 1887, p. 327f.

2) Dies ist die Ansicht Hommels, Semit. Völker und Sprachen, S. 356 ff. und Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 253 ff.

auf uns gekommen sind. Denn wenn wir auch annehmen wollten, dafs die magischen Texte und Beschwörungen älter als die rein mythischen und andere, etwa in jüngerer Redaktion erhalten seien [1]) — was jedoch noch keineswegs bewiesen ist — so würde sich daraus lediglich ergeben, dafs die altbabylonische Religion, ebenso wie die älteste ägyptische, viel animistischer und magischer gefärbt war als die spätere, aber keineswegs, dafs man mit und neben den Geistern, welche beschworen wurden, nicht auch wirkliche Götter verehrte; um so weniger, als in den Beschwörungen selbst mehr als einmal sowohl der grofse Gott der Erde und des Meeres, wie sein Sohn anthropomorphisch vorgestellt werden. Was dem voraufging, möge man mutmafsen, aber noch nicht als sicher annehmen.

2. Die Religion von Širbulla (Lagaš).

Die älteste Form der babylonischen Religion, von welcher wir etwas wissen, ist diejenige, von welcher die Monumente zeugen, welche de Sarzec in den Ruinenhügeln von Tello ausgegraben hat und die jetzt im Louvremuseum aufbewahrt werden. Es sind die Denkmäler der Könige und Hohenpriester von Šir-pur-la (wahrscheinlich Širbulla ausgesprochen), was nach einigen (Pinches) Lagaš gelesen werden mufs. Dieses kleine Reich, entweder eine Landschaft mit vier wichtigen Städten, oder eine Stadt mit vier Quartieren (Amiaud), hat in sehr früher Zeit, wahrscheinlich schon um 3000 v. Chr. eine ziemlich bedeutende Rolle gespielt. Von Agade, das unter dem alten Sargon und Naram-Sin schon acht Jahrhunderte früher geblüht haben soll, aber ein semitisches Reich war, sprechen wir in einem anderen Zusammenhange.

---

1) So schon Fr. Lenormant in seinen Schriften La Magie chez les Chaldéens, Paris 1874, und Chaldean Magic, London 1877.

Der lokale Hauptgott, welcher in allen diesen Inschriften erwähnt wird, ist der Gott der Stadt oder des Stadtviertels Girsu-ki; er heifst einfach der Herr von Girsu (Nin-girsu, im nördlichen Dialekt Mul-Mersi). Man meint, jedoch ohne genügenden Grund, dafs er ursprünglich nichts mehr war als der lokale Sonnengott, aber als Ackerbau- und Kriegsgott, „König der Waffen", welcher erst später nach seiner Kombination mit dem verwandten Gott Nin-dara eine allgemeinere Bedeutung empfing. Thatsächlich ist er ebenderselbe unter einem lokalen Namen. Ebenso wie dieser ist er der Kriegsmann und Sohn des Herrn der Geister (Ellilla aus En-lilla, Mullilla), des alten Bel der Semiten, und das schon unter der Regierung des alten Königs Uru-Kagina.

Neben ihm wird gleichmäfsig in den Inschriften aller Fürsten die Göttin genannt, deren Namen die meisten Ninâ lesen, die Lokalgottheit der Stadt oder des Quartiers Ninâ-ki. Sie steht neben Nin-girsu als seine Schwester, aber nicht als seine Gattin, und scheint viel eher als die Ištar, mit welcher sie später identifiziert wird, eine unvermählte Göttin der fruchtbaren Wasser zu sein. Von der ältesten Zeit an, aber minder häufig, begegnet man dem Namen der Muttergöttin von Širbulla, Gatum-dug, welche die Gattin des Himmelsgottes Ana gewesen sein mufs, denn sie heifst die Mutter und er der Vater von Nin-girsu's Gemahlin Ba'u. Ihr Haupttempel stand in der dritten Stadt (bezw. Stadtviertel) Uru-azagga. Von dem vierten Quartier mit seinem dunkelen Namen Gišgalla-ki, wo sich ein Heiligtum für Ninni, die Göttin der Feldschlachten, befand, welche später durch die kriegerische Ištar repräsentiert wurde, und dem Stadtkönige, dessen Name unsicher ist, weifs man wenig. Auch diese Göttin gehörte zu dem Kreise Ana's.

In den Texten des ältesten uns bekannten Königs von Širbulla werden nur drei Gottheiten, Nin-girsu, Ninâ und Gatum-dug, genannt. In den späteren Texten, sowohl

denen des Königs Uru-kagina als denen der Hohenpriester Ur-Bâ'u und Gudêa, vor allem denen des letzteren, trifft man ein reiches Pantheon an. Man hüte sich jedoch hieraus voreilige Schlüsse zu ziehen, als sei die älteste Religion von Širbulla sehr einfach gewesen und der Polytheismus dann beständig gewachsen. Die Ursache des Unterschiedes liegt lediglich darin, dafs die Inschriften des einen Königs seltener und lakonischer, die des anderen zahlreicher und ausführlicher sind. Man würde sonst annehmen müssen, dafs die Nachfolger Gudêa's, die von den meisten dieser Götter schweigen, ihren Dienst wieder abgeschafft hätten. Die Tempel und Kulte mögen und werden wahrscheinlich vermehrt sein, aber es ist kein Grund zu der Vermutung vorhanden, dafs die meisten Gottheiten, welche der Patesi Gudêa erwähnt, dem ältesten König Ur-ninâ unbekannt waren. Vor allem vergesse man nicht, was bislang der Beachtung entgangen zu sein scheint, dafs die drei von diesem letzteren erwähnten Gottheiten gerade die göttliche Trias Ellilla (Bel), En-ki (Êa) und Ana (Anu) repräsentieren, welche in den übrigen Inschriften von Tello genannt wird und alle Jahrhunderte hindurch an der Spitze des Göttersystems von Babylonien steht.

Ebensowenig ist die allgemein verbreitete Annahme gerechtfertigt, dafs das alte Reich jahrhundertelang von unabhängigen Königen regiert, darauf geraume Zeit einem mächtigeren Staate unterworfen gewesen und von Statthaltern verwaltet worden sei. Es ist wahr, die Inschriften der Könige von Širbulla sind älter als diejenigen der Fürsten, welche sich patesi (išakku) von Širbulla nennen. Aber dieser Titel, ob nun mit dem Namen eines Landes oder einer Stadt oder mit dem eines Gottes verbunden, hat immer eine geistliche Bedeutung und bedeutet niemals Statthalter eines Oberkönigs. Der Patesi oder Išakku ist immer der irdische Repräsentant, der Stellvertreter einer meist lokalen Gottheit, möge er nun

zugleich der regierende Fürst gewesen sein oder nicht [1]. Die Veränderung zu Širbulla wird also keine andere gewesen sein als die, dafs die Regierung aus den Händen einer weltlichen in diejenigen eines geistlichen Herrn, eines Priesterfürsten überging. Vielleicht wechselte man auch den Titel nach Belieben [2].

Der mächtigste aller Fürsten, welche auf diesem Throne safsen, war gerade ein Patesi, nämlich der berühmte Gudêa. Er, der in seiner Hauptstadt soviel prächtige Gebäude errichtete und soviel Kunstwerke meifseln liefs, der durch seine Schiffe die hierzu erforderlichen Bausteine und Materialien aus allerlei, teilweise weit entfernten Gegenden herbeischaffen liefs, der einen siegreichen Kriegszug nach dem benachbarten Anzan machte, kann von niemand abhängig, sondern mufs ein selbständiger Souverän gewesen sein. Erst nachdem sein Sohn und wenigstens noch ein anderer Priesterfürst regiert hatten, wird Širbulla von Dungi, dem Könige von Ur, unterworfen und verliert für immer seinen Rang und seine Macht [3].

Aus den ziemlich zahlreichen Inschriften Gudêa's lernt man die Religion dieses alten Reiches am vollständigsten kennen. Hier findet man, wenn nicht alle, so doch die wichtigsten Götter und diese selbst in einer bestimmten Folge angeordnet, wobei nicht der meistverehrte, der lokale Hauptgott Nin-girsu, sondern die höchste Trias

1) Die Beispiele für das Gegenteil, welche Hommel, Geschichte, S. 295 anführt, beweisen nur, dafs es auch abhängige Priesterfürsten gab, aber nicht, dafs patesi Vasall bedeutet.

2) Vgl. L. Heuzey, Généalogies de Sirpourla, in Revue d'Assyriologie, 1891, II, p. 80 suiv.

3) Der Vasall des Dungi, Ghala-lamma, der Sohn Lukani's, nennt weder sich selbst, noch seinen Vater Patesi von Širbulla. Vgl. für das Ganze: L. Heuzey, Le roi Dounghi à Tello, Paris 1886 (Rev. arch. Avril—Mai 1886), der auch eine geraume Zeit zwischen Gudêa und Dungi annimmt.

obenangestellt wird [1]). Zu ihnen gehören Ana, der hohe Himmelsgott; Ellilla, der Herr der Geister und der Unterwelt, mit seiner Gattin Ghar-šag, der Göttin der hohen Berge, der Göttermutter; En-ki, der Herr der Erde und der Wasser, bei dem Patesi Ur-Bâ'u ausdrücklich König von Eridu genannt, der Orakelgott, „dessen Wort unveränderlich ist"; der Mondgott En-zu, „dessen Namen niemand ausspricht"; Nin-girsu, „der König der Waffen"; Ninâ, „die Herrin der (Orakel-)Auslegung"; Nin-dara, „der göttliche Streiter"; die erhabene Göttin Gatum-dug, die Mutter von Širbulla, mit ihrer und Ana's ältester Tochter Ba'u, der Gattin Nin-girsu's; Ninni, die Göttin der Schlachten; der Sonnengott Babbar und der Feuergott, „der Werkmeister der Menschen" Pasagga, beide Söhne En-ki's; zwei Söhne Nin-girsu's: Gal-alimma und Dun-šagana; die älteste Tochter der Ninâ: Nin-Mar-ki, die Göttin einer südbabylonischen Stadt, und Duzi-abzu, die Herrin einer anderen, unbekannten Stadt Kinunir. Die Liste wird beschlossen durch Nin-giš-zida (der Herr des Zauberstabes?), den Gudêa mit Nachdruck hier und anderswo „seinen Gott" nennt. Solch einen persönlichen Gott hatten auch die anderen Fürsten, sowohl die Könige als die Priester; nur einmal geht er vom Vater auf den Sohn über. Es waren jedoch Schutzgeister, sicherlich keine Stammväter [2]). Soweit man nach diesen Daten urteilen darf, war die Götterlehre Gudêa's noch kein monarchischer Polytheismus, denn von einer Obergewalt Ana's ist nichts zu sehen; selbst die drei vornehmsten Götter bilden noch keine allbeherrschende Trias. Man ist über den Standpunkt der patriarchalen Religionen,

1) Arthur Amiaud giebt in Records of the Past 2. Serie, Vol. I u. II eine nahezu vollständige Übersetzung der Tello-Inschriften.

2) Das Pantheon von Širbulla ist damit noch lange nicht vollständig. Aus anderen Inschriften als denen Gudêa's kennt man noch den Gott Šidlamtaêna, eine Form Nin-girsu's, später mit Nergal identifiziert, sieben Söhne der Ba'u und verschiedene andere.

wie man ihn aus den ural-altaïschen Religionen kennt, noch nicht hinaus; der eine Gott ist mächtiger und älter als der andere, aber jeder wirkt selbständig in seinem eigenen Bereich.

Für diese Götter baut oder restauriert oder schmückt Gudêa eine grofse Anzahl Tempel in den verschiedenen Quartieren seiner Stadt oder in den Städten seines Gebietes und weiht ihnen prächtige Bilder seiner eigenen Person in anbetender Haltung mit verschiedenen Weihinschriften und dazu bestimmt, ihnen seine beständige Verehrung zu beweisen. Der wichtigste dieser Tempel war der des lokalen Hauptgottes Nin-girsu, welcher nach einem Beinamen seines Vaters En-ki (Êa) Ê-ninnu [1]) hiefs. Verschiedene Heiligtümer der verwandten Götter müssen innerhalb des Hofes dieses Tempels gesucht werden, unter anderen sicher der Turmtempel von sieben Stockwerken, Ê-ghud, von dessen Spitze herab der Gott seine Segnungen ausschüttete und wo er mit seiner Gattin Ba'u und mit Gudêa's Schutzgeist zusammen verehrt wurde. Nachdem der Tempel erneuert war, stiftete er ein grofses Fest, bei welchem Amnestie gewährt und Geschenke verteilt wurden und die Sklaven die Stelle ihrer Herren einnahmen. Ob dieses Fest dasselbe ist wie das grofse Neujahrsfest, das auch schon damals und hier zur Ehre Ba'us gefeiert wurde, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber das Gegenteil ist wahrscheinlicher.

Gudêa war ein echter Priesterkönig. Mehr als einmal wird des Friedens gedacht, den er in seinem Reiche aufrecht erhält. Er wacht über die Befolgung der göttlichen Gebote, bezähmt die Willkür der Reichen und Mächtigen, beschirmt die Schwachen und — sofern die Übersetzung einer Stelle aus einer der Inschriften richtig ist — vertreibt allerhand Zauberer und

---

1) Ninnu = 50 ist ein Name Êa's, wie Eš = 30 ein Name Sin's, des Mondgottes.

Beschwörer, nötigenfalls mit Gewalt. Er selbst wurde mit Offenbarungen der Gottheit beglückt. Aus der Inschrift eines seiner grofsen Cylinder, an deren vollständige Übersetzung sich noch niemand gewagt hat, geht soviel deutlich hervor, dafs die Gottheit ihm im Traum erschien, und dafs die Göttin Ninâ ihm diesen erklärte [1]).

Müssen wir diese Form der Religion und die Herrschaft der Priesterfürsten in Süd-Babylonien als semitisch betrachten, weil wir viele der genannten Götter unter anderen Namen, aber oft sehr stark modifiziert, in dem späteren semitischen Pantheon wiederfinden? Es wird behauptet; aber obwohl man es nicht als unmöglich verwerfen darf, bewiesen ist es nicht. Bis dieser Beweis geliefert ist, bleiben wir dabei, die Kultur und Religion, von welcher diese Urkunden erzählen, als nichtsemitisch zu betrachten.

3. Alte Sagen von der Seeküste.

Unter den alten Kultuszentren, welche in den Texten von Tello erwähnt werden, kommt neben dem gänzlich unbekannten Kinunir und dem wenig mehr bekannten Larak (Bar-bar-ki, nicht zu verwechseln mit Larsa = Bar-bar-unu-ki) das heilige Eridu vor, wo En-ki (Êa), der Gott der Erde und der irdischen Gewässer, über alles verehrt wurde. Eine andere alte Stadt, von der man nicht weifs, ob sie wirklich existiert hat oder vielleicht rein mythisch ist, ist die Stadt des Schiffes (Má-uru) Surippak oder Suruppak. Beide gehören zur Seeküste, an die Mündung der Ströme, und dort müssen in uralter Zeit die Sagen entstanden sein, in welchen der genannte Gott die Hauptrolle spielt.

---

1) H. Zimmern, Das Traumgesicht Gudea's in ZA. 1888, S. 232ff.

Die Aussprache seines Namens ist unsicher — Ê-a, „Wasserhaus", wie die Semiten ihn schrieben, ist ein Wortspiel, das jedoch seinem Klange nach vielleicht der Aussprache nahekam — aber er ist der Weise und Mächtige, der durch seine Zauber- oder Wundermacht alles schaffen kann [1], der Gott der Künstler und der Schmiede, der für alles Rat weiſs und Rettung bringt und vor dem man nicht zittert wie vor dem furchtbaren Ellilla (Bel), dem Herrn der Unterweltgeister, den man vielmehr anruft in der Not. Lange nachdem Eridu seine Bedeutung verloren hatte, blieb er noch der Gott der Küstengegend, und von altersher wurde er halb in Fischgestalt dargestellt; noch Sinacherib wirft als Opfer für ihn einen goldenen Fisch und ein goldenes Schiff in die See. Neben ihm wurden Damkina, „die Herrin der Erde", als seine Gattin aber doch als selbständige Göttin, und sein Sohn, der spätere Maruduk, mit vielen Beinamen — dessen ältere Benennung jedoch noch unsicher ist [2] — als Stadtgötter von Eridu und zweifellos auch die anderen Götter seines Kreises, vor allem seine Mutter Gur, die Herrin des kosmischen Ozeans, verehrt.

In dem groſsen Gott der Künstler und Weisen, der an der See oder eigentlich in ihr wohnte, erkennt man den Oannês des Berossos wieder, welcher am Morgen aus den Wellen auftauchte und die Menschen, als sie noch wie die Tiere lebten, in allerlei Kenntnissen und Handfertigkeiten unterwies. Selbst in Sagen, welche wahrscheinlich aus anderen Gegenden stammen, wie der Höllenfahrt der Ištar und dem Streit der sieben bösen Geister gegen Sin, muſs er Rat schaffen. Als die Göttin der Fruchtbarkeit und des Lebens in der Unterwelt ge-

1) Als derjenige, welcher die Menschen aus Lehm formt, erinnert er an Chnum mit seiner Drehscheibe. Vgl. Jensen, Kosmologie, S. 324.

2) Mê-uru-dugga? „Herr von Eridu".

fangen gehalten wird, erschafft Êa ein Wesen, welches die wütende Göttin der Finsternis nötigt, ihre Nebenbuhlerin wieder auszuliefern. Vor allem aber in der bekannten Sintflutsage [1]) ist Er der Retter. Viele Züge dieser Erzählung, welche wir nur in jüngerer und bestimmt semitischer Form besitzen, und die vielleicht aus mehreren Stücken zusammengesetzt ist, sind antik. In Suruppak, der „alten Stadt", wie sie nachdrücklich genannt wird, halten die Götter zwar Rat, ehe sie beschliefsen, die Menschheit durch eine grofse Flut zu vertilgen, aber Vater Anu zieht sich sogleich in seinen Himmel zurück, und Êa ist sofort darauf bedacht, so viele als möglich zu retten; Bel und seine Trabanten sind die hauptsächlichsten Zerstörer, aber Söhne Anu's und Êa's helfen mit. Jeder handelt also für sich, auf eigene Hand, und sie ersparen einander dann auch später die Vorwürfe nicht, als sich herausstellt, wie sie einander entgegengearbeitet haben. Direkt darf Êa den Beschlufs der Götter seinem Getreuen, dem Sohne des Ubaratutu (Verehrer des Maruduk) [2]), nicht verraten. Er thut es mit List, durch einen Zauberspruch und einen Traum, in welchem er ihm die Erbauung eines Schiffes mit einem Hause anbefiehlt, und ebenso rät er dem Auserkorenen, den Argwohn seiner Mitmenschen durch falsche Zusagen zu beschwichtigen. Als die Flut endlich alles bedeckt und die grofse Muttergöttin ihre Kinder ertrinken sieht, bricht sie in Schreien aus, und als später, nachdem die Wasser gesunken sind, die Geretteten das Schiff verlassen und den Göttern ein Opfer zurüsten, will sie Bel davon aus-

---

1) Transskription und Übersetzung des Textes mit Kommentar von Paul Haupt, in Schraders KAT [2], S. 55 ff. Die jüngste Bearbeitung in Jensens Kosmologie der Babylonier, S. 367 ff.

2) Der Name des babylonischen Noach, ideographisch Ud-zi, wird verschieden gelesen. Jensen schlägt vor: Ṣit-napištim, „der mit dem Leben davonkam, der Gerettete". Ḫasis-atra, „der sehr Gescheite", würde dann sein Beiname sein.

schliefsen, weil er in grundlosem Zorn Gute und Böse zusammen vernichtet hat. Mit Verwunderung sieht dieser, dafs noch Menschen erhalten geblieben sind, und als sein Krieger Nindar bemerkt, dafs allein Êa, der alle Beschwörungen kennt, dies bewirkt haben könne, zieht er ihn zur Verantwortung. Doch als Êa ihm sehr eindringlich seine Übereilung und sein Unrecht vorgestellt hat, bemüht er sich es wieder gut zu machen und führt nicht allein das gerettete Ehepaar aus der Arche, sondern nimmt sie in den Kreis der Götter auf und weist ihnen eine ewige Wohnung bei der Mündung der Ströme an.

Diese Erzählung, in welcher die Götter auf solche Weise miteinander verkehren, in welcher der Held sein Vorhaben zu erkennen giebt, nach dem Gebiet eines derselben zu flüchten, um der Verfolgung des anderen zu entgehen, in welcher die Götter selbst, vor dem Orkan sich fürchtend, nach Anu's Himmel fliehen und „wie Hunde" niederkauern an der Umzäunung des Himmels und später wie Fliegen auf das Opfer herabschwärmen, mufs aus einer Zeit herrühren, als die Kluft zwischen der Götter- und Menschenwelt noch nicht weit und die erstere noch nicht hoch über die letztere erhaben, zudem noch auf patriarchalem Fufse eingerichtet war. Dafs sie in Süd-Babylonien entstanden sein mufs [1]), ist nicht zu bezweifeln; von dort aus hat sie sich über alle semitischen Länder und selbst bis nach Indien hin verbreitet.

4. Magie und Kultus.

Die Vorstellung, dafs der Kultus bei den alten Sumeriern lediglich aus Beschwörungen und Zauberpraktiken

1) Nicht in Babel selbst, obschon das dort gefeierte grofse Akîtufest in Zeile 71 erwähnt wird. Dieses Fest gehört zum Dienste Êa's und Maruduk's und ist mit ihnen nach Babel gelangt.

bestanden habe, wird durch nichts gerechtfertigt. Aber dafs die Magie in demselben einen wichtigen Platz einnahm, kann ebensowenig geleugnet werden. Eine Anzahl alter Texte, Zauberformeln und Lieder, die zur Vertreibung der bösen Geister, Vernichtung ihres Einflusses, Abwehrung eines Fluches und dergleichen mehr bestimmt und noch erhalten sind, beweisen das. Sind sie uns auch in einer Form überliefert, welche sie erst nach dieser Periode bekommen haben können, so gehören sie jedoch ursprünglich sicher zu ihr, und sehr viele der nicht am wenigsten geschätzten stammen aus Eridu. Die Beschwörung von Eridu wird als die kräftigste ausdrücklich genannt. Eine sehr gewöhnliche Einkleidung ist, dafs der Kranke oder Heimgesuchte sich an den Sohngott (Maruduk) wendet, der dann nach seinem Vater Êa geht, um seinen Rat zu hören, worauf dann stets die Antwort erfolgt, dafs der Sohn alles weifs wie sein Vater und daher selbst das Heilmittel bezeichnen kann, wie denn auch geschieht. Meist scheint das Aussprechen, wahrscheinlich Singen des magischen Textes durch den Beschwörer, bisweilen teilweise durch den Kranken selbst, genügend gewesen zu sein, aber nicht selten werden materielle Mittel oder Reinigungszeremonieen hinzugefügt und gerade diese gehören zu dem Ritus von Eridu. Bei allen diesen Mitteln: einer des Nachts gepflückten Pflanze, Wolle, Ziegenhaar, Milch und Butter von reinem Vieh, Zweigen von heiligen Bäumen oder Schilfstengeln aus dem heiligen Weiher, Weihwasser, mit Wasser aus der See und den heiligen Strömen vermischt, oder was es mehr sei, ist die Wirkung immer eine zauberhafte, und zu diesem Zwecke mufs auch über sie vorher eine Beschwörung gesprochen werden.

Die bösen Geister, gegen welche diese Handlungen gerichtet sind, werden oft bei Namen genannt oder treten in Scharen, in der Regel in der Siebenzahl auf. Ihr gewöhnlicher, allgemeiner Name ist Uduk, ein Wort,

das jedoch nicht notwendig eine ungünstige Bedeutung hatte, sondern Geist überhaupt bezeichnet zu haben scheint. Dasselbe gilt von Šed, dem Blutdürstigen, mit seinem Heer von Dienern. Einer der am meisten gefürchteten ist Namtar, buchstäblich das Verhängnis, den man jedoch gewöhnlich als Pestgott betrachtet, und kaum weniger furchtbar ist Ašakku (Id-pa), der auch Seuche bringt. Eine besonders sorgfältige Behandlung erfordert eine Kopfkrankheit (muruṣ ḳaḳḳâdi im Assyrischen, wahrscheinlich ein Fieber mit Phantasieen, sicher nicht Wahnsinn). Aber auch gegen die Dämonen des Krieges, welche Nergal anführt, und gegen die reifsenden Tiere, welche den Mond zu verschlingen drohen, sind die Zaubersprüche und Zeremonieen gerichtet.

Alle diese Wesen gehören nicht, wie im Pârsismus, zu einem den Göttern feindlichen Reiche der Finsternis. Götter, selbst der höchste, senden sie. Sie selbst werden noch verehrt. Man steht hier noch durchaus auf animistischem Boden. Aber gegen sie ruft man die Hilfe anderer, mächtiger Geister an, oft aus ihrem eigenen Bereiche, um sie zu beschwören. Lange Listen derselben, Geister aus allerlei Teilen des Weltalls und der höchsten Götter, beschliefsen die Inkantationen. Immer gehen der Geist des Himmels und der der Erde voran und stehen bisweilen allein, obschon wahrscheinlich ist, dafs dies zur Abkürzung geschah und die anderen aus dem Gedächtnis hinzugesetzt wurden. Es ist also noch immer die alte animistische Magie, aber schon auf jener höheren Stufe der Entwicklung, auf welcher man die Bundesgenossenschaft mächtiger Geister und vor allem der höchsten Götter sucht, um die gefürchteten Dämonen, wenn auch durch Zauberwirkung, unschädlich zu machen. Die niedere scheint nunmehr verboten und verfolgt zu sein, wie die schon erwähnte Mafsregel Gudêa's zeigt. Aber diese chaldäische Magie war dazu bestimmt, nicht allein bis zum Ende des babylonischen Reiches fortzu-

leben, sondern sich auch nach dem fernen Westen zu verbreiten.

Indessen ist es sicher, dafs dieses nicht die einzige Weise war, auf welche sich die altchaldäischen Frommen zu den höheren Wesen in Beziehung setzten. Die Texte von Tello beweisen, dafs sie durchaus nicht primitive Tempel, einzelne mit Terrassentürmen und mit einer heiligen Lade, für ihre Götter errichteten. Die weitgeförderte Kunst, von welcher die Bilder Gudêa's und auch kleinere Bronzegegenstände, Cylinder und Reliefs aus dieser Zeit zeugen, läfst vermuten, dafs die Bilder der Götter denen ihrer Diener nicht nachstanden. Diese Diener waren nicht nur Magier oder Zauberer, sondern auch ordentliche Priester. Aufser dem Stellvertreter der Gottheit, dem Patesi oder Išakku selbst, wird von hohen Priesterwürden allein die des kalû genannt, der hier an der Spitze der Musikanten und Sänger gestanden zu haben scheint. Noch Jahrhunderte später bekleidet der Kalû am babylonischen Hofe einen hohen Rang. Wie in Ägypten wurden die Priesterämter verschiedener Götter bisweilen in einer Person vereinigt. So war Ur-nin-girsu, der Sohn des Gudêa, zu Lebzeiten seines Vaters, also bevor er selbst regierte, Priester Ana's, En-ki's und geliebter Priester Ninâ's. Zum Unterhalt sowohl der Priester wie des Opferdienstes schenkt Gudêa dem Tempel Gatum-dug's, der Göttermutter, zahlreiche Herden und stellt Hirten für sie an. Ferner verordnet er reiche Opfergaben an Tieren, Früchten, Sahne und Kleidern zugunsten verschiedener Tempel, und mit grofsem Glanz werden die heiligen Feste, vor allem das Neujahrsfest, zu Ehren der Göttin Ba'u gefeiert. Jedes der Bilder, welche er weiht, ist mit einem Namen versehen, der ein frommes Gebet ist. Kurzum, der Kultus stand nicht tiefer als der ägyptische und, wiewohl mit Magie verbunden, ist er nicht so von ihr durchsetzt gewesen als dieser. In der Hauptsache scheint er damals schon derselbe

gewesen zu sein, wie in all' den späteren Jahrhunderten.

Auch mufs damals schon das Fundament zu der religiösen Spekulation gelegt sein, welche den Inhalt jüngerer Produkte der babylonischen Litteratur ausmacht. Vieles, was wir darin antreffen, die Weltanschauung, die Götterhierarchie, eine gewisse Kosmogonie, gehört unzweifelhaft schon in diese Zeit. Aber es ist schwierig, wenn nicht unmöglich, mit Sicherheit zu eruieren, wieviel davon jetzt schon festgestellt war und wieviel zu dem späteren Ausbau gehört. Werden die bereits gefundenen Urkunden erst noch besser verstanden und vielleicht neue dazu ausgegraben, so wird sich auch hierüber ein neues Licht verbreiten. Vorläufig können wir nur versuchen, was in diesem Abschnitt geschehen ist: die religiösen Vorstellungen und Gebräuche, die entweder sicher oder höchstwahrscheinlich schon in dieser Periode existierten, in Kürze zu beleuchten.

5. Religion und Sagen von Agaḍe und Uruk.

Bleibt es zweifelhaft, inwieweit zu Širbulla, und ist es sehr unwahrscheinlich, dafs zu Eridu schon in dieser Zeit semitischer Einflufs sich fühlbar machte: ganz anders ist es in Agaḍe und in Uruk. Darf man Nabunâid glauben, so regierten schon im 38. Jahrhundert v. Chr. in Agaḍe semitische Könige, und die wenigen Denkmäler, welche aus Uruk auf uns gekommen sind und sicher noch zu dieser Periode gehören, beweisen für dieses Reich dasselbe. Das chronologische Problem können wir hier ruhen lassen, wenngleich wir konstatieren dürfen, dafs beide Fürstentümer sowohl zeitlich als ihrem Kultus nach zusammen gehören. Die Mehrheit der Bevölkerung mag noch sumerisch gewesen sein, die Könige und die herrschende Rasse waren Semiten und, wie die späteren semitischen Herrscher von Ur, grofse Verehrer

des Mondgottes Sin, was ihre Namen (Naram-Sin, Singašid) beweisen. Der Haupttempel von Agade trägt denselben Namen wie einer der beiden Haupttempel von Uruk, und in beiden wurde dieselbe Göttin, wenn auch in anderer Gestalt verehrt. Aus Agade stammende Cylinder endlich beweisen, dafs die Sage, welche wir hauptsächlich aus der Tradition von Uruk kennen und dort lokalisiert finden, auch in Agade bekannt war.

An beiden Orten [1]) fanden die neuen Herrscher keinen Anknüpfungspunkt für ihren Monddienst, wohl aber für denjenigen von Sin's Tochter Ištar, welche in dem Tempel Ê-ulbar (ulmaš?) zu Agade mit der dort verehrten Anunit, der mit Bogen und Pfeil bewehrten Göttin der Schlachten, verschmolzen und als die Herrin des Morgensternes angebetet, in dem gleichnamigen Tempel zu Uruk dagegen mit der üppigen Göttin der Blüte und Fruchtbarkeit identifiziert und als die Herrin des Abendsternes betrachtet wurde. Aber wie Morgen- und Abendstern, so waren auch die beiden Göttinnen nur Eine, welche sich auf verschiedene Weise offenbarte. In Uruk jedoch war auch die andere Seite der Göttin in Nanâ repräsentiert, welche in dem Tempel Ê-ana (Haus des Himmels) angebetet wurde und die düstere Göttin der Vernichtung und des Todes war [2]). Sie blieb ein Gegen-

1) Über die Lage von Agade besteht Meinungsverschiedenheit. Da es von Sippar ša Šamaš (S. des Sonnengottes) wohl als Sippar ša Anunit unterschieden wird, hält man es gewöhnlich für einen Teil der erstgenannten Stadt, deren Überbleibsel in den Ruinen von Abu-Habba wieder aufgefunden sind. Aber man glaubt noch mehr Sippars auf der Spur zu sein. Jedenfalls lagen beide Orte nicht weit voneinander entfernt, in dem nördlichen Winkel Babyloniens, wo Euphrat und Tigris sich einander am dichtesten nähern. Uruk ist das heutige Warka, viel südlicher, nicht weit von Ur und Larsa, aber wie dieses letztere östlich vom Euphrat gelegen.

2) II. R. 59, 21 a. f. wird ihr Name mit einem Ideogramm geschrieben, welches abatu, verwüsten und lapatu, vernichten, zu Boden werfen bedeutet.

stand der Verehrung, auch nachdem der elamitische König Kudurnanḫundi im Jahre 2280 v. Chr. ihr Bild nach seinem Lande geschleppt hatte, welches erst 1635 Jahre später von Ašurbanipal nach Uruk zurückgebracht wurde. Die Stadt war denn auch sowohl die Totenstadt κατ' ἐξοχην, wo man sich gern begraben liefs, als die Stadt des wollüstigsten Kultus, welcher mit heiliger Prostitution verbunden war. Dafs die beiden Göttinnen später stets unterschieden werden, beweist nichts gegen ihre wesentliche und ursprüngliche Einheit.

Ištar oder Ištaritu, die Tochter Sin's, die Schwester des Šamaš, war eine Göttin, welche von den Semiten sicher schon vor ihrer Ansiedlung in Babylonien und bis in späte Zeiten in ganz Westasien verehrt wurde. Daher kommt es, dafs ihr Name sehr oft einfach „Göttin" bedeutet, und dafs sie mit den verschiedensten Lokalgottheiten Babyloniens und Assyriens verbunden wurde. Daher auch, dafs sie wohl zu einem anderen Götterkreis gerechnet wurde und z. B. in Uruk Tochter Ana's, in Agade Mullilla's (Ellilla's) war. Ob sie nun schon bei den Semiten die unvermählte Muttergöttin war, welche sich zeitweilig einen Geliebten nach ihrem Gefallen wählt, oder die jungfräuliche, welche jedes eheliche Verhältnis verschmäht — der Doppelcharakter, durch welchen sie sich stets auszeichnen sollte — oder ob dies den sumerischen Göttinnen, mit denen man sie verband, entlehnt ist, ist schwer zu entscheiden. Sicher ist, dafs solch' eine Göttin in die Zeiten der Herrschaft des Matriarchats gehört.

Die Ištar von Uruk spielt eine wichtige Rolle in dem babylonischen Epos. Die bedeutenden Fragmente, welche noch von demselben erhalten sind, datieren aus viel späterer Zeit als der Periode, welcher dieses Kapitel gewidmet ist, und sind in dieser Form sicherlich semitischen Ursprungs. Aber der Stoff ist viel älter. Es klingen in ihm Erinnerungen an die Befreiung der Stadt aus den Händen der Elamiter nach, aber die Personen,

welche in dieser Erzählung handelnd auftreten, sowohl der Held Istubara (?) wie sein Freund und Mitstreiter, dessen Namen man Êa-bani (En-ki-ru) liest, und auch der elamitische König Ḫumbaba, sind halbmythische Wesen, und halbmythisch ist die Geschichte des Krieges. Die Sintflutsage, nach vielen auch die Erzählung von Ištars Höllenfahrt, sind als Episoden in das Werk eingeflochten. Der Held, den man ohne sonderlichen Grund mit Nimrod identifiziert, ist eine Art Hêraklês, ein Bezähmer wilder Tiere und Befreier des Landes, über welches er dann König wird, auch wie Hêraklês von Hêra, so von Ištar verfolgt, aber ihr siegreich widerstehend. Darauf — wieder wie der griechische Heros — von einer schrecklichen Krankheit befallen, welche die Göttin Nanâ ihm zusendet, geht er zu seinem Vorfahren, dem babylonischen Noach, um bei ihm Genesung zu suchen, und findet sie. Doch ist der Schlufs des Berichtes zu sehr lädiert, um wissen zu können, wie es ihm zuletzt ergeht, ob er zurückkehrt, oder vielleicht unter die Götter versetzt wird. Dies ist auch unsicher bezüglich seines Gesellen, eines therianthropischen Wesens, von Êa geschaffen und von ihm mit der Fähigkeit, Träume zu erklären, wie mit Macht über die wilden Tiere begabt, bei denen er sich anfänglich aufhält. Für uns ist am bedeutsamsten, was wir hier von Ištar hören. Zuerst unterstützt sie den jungen Helden. Zwei ihrer Hierodulen, Ḫarimtu, die Geweihte, und Šamḫatu, die Blühende, begleiten den Jäger Zaidu, um Êa-bani zu verführen. Hieraus geht der Charakter ihres Dienstes in Uruk deutlich hervor. Doch als sie nach der Besiegung des Ḫumbaba (Humba oder Umman ist ein elamitischer Hauptgott) Istubara ihre Hand anbietet, weigert er sich sie zu ehelichen, überhäuft sie mit Schmach und wirft ihr alle ihre Liebschaften vor; Mensch und Tier mache sie zum Opfer von Leidenschaft und Wollust.

Nicht alle die Mythen, auf welche hier angespielt

wird, sind deutlich erkennbar. Eine von ihnen gleicht der von Artemis und Aktaion, welcher von seinen Hunden zerrissen wird. Aber wohlbekannt ist der erste Liebhaber, der genannt wird, nämlich Dumuzi (Tammuz), der jugendliche Frühlingsgott, welchen sie Jahr für Jahr liebt, und der beständig stirbt und wieder ins Leben zurückkehrt. Derselbe Ritus, den man in ganz Westasien wiederfindet und den die Griechen von den Phöniziern übernahmen, das bekannte Adonisfest, welches sie dann mit ihrer Aphroditê in Verbindung brachten, war also mehr als 20 Jahrhunderte früher zu Uruk in Gebrauch. Nachdem Isṭubara die Hand Ištars verschmäht hat, entbrennt der Streit zwischen beiden. Auf ihre Bitte erschafft Anu für seine Tochter einen gewaltigen Stier, der von den beiden Helden getötet wird. Aber dann kommt ihr Nanâ mit verzehrender Krankheit zuhilfe, und der leidende Recke verläfst das Land.

Es würde voreilig sein, bestimmen zu wollen, was hier zur alten Mythe, was zu der dichterischen Einkleidung gehört. Dafs die Sage von dem Lichtheros, dem Retter der Menschen und Sieger über alle Ungeheuer, standhaft gegenüber der Verlockung der Wollust, kämpfend gegen die ihm feindlichen Himmelsmächte, aber endlich selbst ermattend, der Erzählung zugrunde liegt, kann schwerlich geleugnet werden. War vielleicht der Gott Lugal-banda (der junge [?] König), welchem neben Ningul, seiner Gattin, der König von Uruk Singašid eine Inschrift weiht [1]), den er seinen Gott und dessen Sohn er sich nennt, der göttliche Prototypus des Helden unseres Epos?

Wir sahen bereits, dafs die Sage von Isṭubara und seinem Helfer auch in Agade bekannt gewesen sein mufs. Obendrein lebte dort noch die halbmythische Überlieferung von dem alten Sargon, dem Könige der

1) Vgl. IV. R. 35, Nr. 3, und damit Pinches in RP.[2] I, 78 ff.

Gerechtigkeit, der nach seines Vaters Tode aus Furcht vor einem Oheim heimlich geboren und als Findling in einem aus Rohr geflochtenen, mit Asphalt bestrichenen Körbchen dem Strome anvertraut, von einem Wasserbeamten (abal, assyr. nakmê = der Wasser ausgiefst) aufgenommen und zum Gärtner gemacht, durch die Gunst Ištars zum König erhoben, fünfundvierzig Jahre regierte und ein mächtiges Reich stiftete. Dieser ist also ein Günstling der Ištar, aber der strengen, kriegerischen, welche in Agade hauptsächlich verehrt wurde. Es ist die älteste uns bekannte Form der Sage, welche sich bei so vielen alten Völkern findet, sowohl auf mythische wie auf historische Personen zugeschnitten, und sicher auch in einer Mythe wie der von Osiris und Horos ihre Grundlage hat. Der gefürchtete Blutsverwandte oder Tyrann, die verborgen gehaltene Geburt, die Erziehung in niederem Stande und die wunderbare Erhebung sind die Züge, welche überall wiederkehren, der Held möge nun Kršṇa oder Perseus, Romulus oder Siegfried, Sargon oder Cyrus heifsen. Das aus Rohr geflochtene Kästchen hat diese Erzählung mit der bekannten von der Geburt des Moses gemein.

Drittes Kapitel.

Die Religion in dem Reiche von Ur und dem alten Reiche von Babel.

1. „Die Tage des Sin“.

Wann die alten Babylonier und Assyrer von „den Tagen des Sin“ sprachen, dann meinten sie ohne Zweifel die Zeit, in welcher die Stadt des Mondgottes, Ur (uru-unu-ki), die Hauptstadt eines mächtigen Reiches und ihr Gott in gewissem Sinne der nationale war. Das Ende dieser Periode fällt ungefähr in den Beginn des 22. Jahrhunderts v. Chr.; den Anfang derselben setzt man gewöhnlich sechs bis sieben Jahrhunderte früher. Verschiedene Dynastieen, aus Ur selbst, aus Nipur-Nisinna, aus Larsa, selbst aus Elam stammend, wechselten miteinander ab, aber Ur blieb Hauptstadt und vor allen Dingen die heilige Stadt, die selbst von denen, welche sich nicht Könige, sondern Tempelwächter (u a = zanin) oder Hirten (siba = ri'u) von Ur nannten, unter ihren Titeln zuerst erwähnt wurde. Der Umfang des Reiches wird unter all' den Fürsten, welche einander nachfolgten, nicht eben grofs gewesen sein, aber bisweilen, vielleicht in der Regel, umfafste er die Fürstentümer von Eridu, Širbulla, Uruk, Nipur und Nisinna, Larsa, ja selbst Nordbabylonien, namentlich das alte Babel und Sippar-Agade. Dies war das Reich von Šumer und Akkad, von dem allein sie, die den Norden und den Süden beherrschten, sich Könige

nannten [1]), und das eine aus Sumeriern und Semiten gemischte Bevölkerung besafs, die ersteren zahlreicher im Süden, die letzteren im Norden. Die meisten dieser Könige waren, obgleich ihre Inschriften in sumerischer Sprache verfafst sind, ihren Namen zufolge Semiten; nur bezüglich der ältesten beiden, Ur-Ba'u und Dungi, kann dies bezweifelt werden. Beide bauten eifrig an all' den Haupttempeln ihres Reiches, sowohl in den alten Zentren, wie Širbulla, als in neuen, wie Larsa. Von dem ersteren glaubt man, dafs er den Tempel des Sin zu Ur und den des Šamaš zu Larsa gegründet, von dem letzteren, dafs er zu Širbulla den Dienst Nergals unter dem Namen Šidlamta-uddu eingeführt habe. Sicher ist, dafs er sehr für den Dienst dieses Gottes eiferte, dem er auch in Kuta bei Babel einen Tempel baute. In Babel selbst weihte er der grofsen Göttin ein Heiligtum. — Auch von ihren späteren, unzweifelhaft semitischen Nachfolgern, deren Regierung von der ihrigen vielleicht durch Jahrhunderte geschieden ist, weifs man, dafs sie eifrig an den Tempeln ihres Reiches bauten, und wenn auch gewifs dem Tempel ihrer Hauptstadt etwas mehr Fürsorge gewidmet und mehr für ihn aufgewendet wurde, als für die anderen, so wurde doch der Haupttempel des Reiches, der des Sin in Ur, nichts weniger als vernachlässigt.

Dieser Tempel, von Ur-Ba'u gestiftet oder wenigstens gänzlich restauriert, aber erst von seinem Sohn vollendet, hatte auf einer genau orientierten, rechteckigen, jedoch ungleichseitigen Grundlage mehr als ein Stockwerk und oben darauf das eigentliche Heiligtum. Die anderen Tempel aus dieser Zeit, namentlich die zu Uruk und Eridu, waren nach demselben Plane angelegt. Das

---

1) Dafs auch Nineve dazu gehörte, ist höchst unwahrscheinlich. Hommel, Geschichte, S. 337, ist dieser Meinung auf Grund des Cylinders mit semitischer Inschrift, den Dr. Hausknecht in Nineve fand. Nach Amiaud jedoch, der eine bessere Transskription und Übersetzung des Textes gab, stammt er aus Kuta. Vgl. ZA. 1888, S. 94 f.

quadratiche Fundament scheint jüngeren Ursprungs zu sein. Man fand in den Tempeln auch schon heilige Barken und Laden; in Ur hatten sowohl Sin wie seine Gattin eine solche.

Der meistverehrte Gott dieser Periode, Sin, der männliche Mondgott der Semiten, den wir als En-zu (bêlu ša purusi, Herr der Entscheidung, des Urteils, eigentlich der Weisheit) schon in Širbulla antrafen, und dessen Name im akkadischen Dialekte wahrscheinlich Agu (Krone, Kranz?) lautete, hiefs in Ur „der Erleuchter“ (Uruki, assyr. Nannaru, der neue Mond) und hatte noch verschiedene andere ehrenvolle Beinamen. Obschon er auch in dem Hauptzentrum als Sohn des alten Bel, des Gottes der Unterwelt, galt, verherrlichte man ihn doch auf eine Weise, welche ihn thatsächlich mit dem höchsten Gott gleich und über alle anderen stellte, ja, identifizierte man ihn zuweilen, wenigstens in der Poesie, mit keinem Geringeren als dem hohen Himmelsgott Anu. Von dieser besonderen Erhebung zeugt auch, dafs seine Gemahlin, deren Bedeutung und eigentlicher Name uns unbekannt sind, immer als „die grofse Gebieterin“ (Nin-gal, assyr. Bêlitrubat) bezeichnet, und Ištar ebenso zu seiner Tochter, als zu der des Anu, Šamaš ebenso zu seinem Sohn, als zu demjenigen Êas gemacht wurde. Aus letzterem vor allem geht hervor, dafs die Verherrlichung Sins als höchsten Gottes nicht im Sinne dessen aufgefafst werden darf, was man Henotheismus genannt hat, nämlich als aus dem Bedürfnis seiner eigenen getreuen Anbeter entstanden, ihrem Gott die höchsten göttlichen Attribute zuzuerkennen, sondern in dem Sinne, dafs er in der That der Lichtgott κατ᾽ ἐξοχην und als solcher der höchste war. Eher als der Sonnengott wurde von vielen Stämmen, besonders von Nomaden, der Mondgott als der vornehmste Lichtgott angesehen, dessen Wohlthaten sie höher schätzten als die des Tagesgottes, und der obendrein ein grofser Zauberer war. In dem System, welches durch

die Vereinigung vieler Götter entstand, mufste er sich dann mit einer bescheideneren Bedeutung und einem Platz — wenn auch dem ersten — in einer zweiten Triade begnügen. Nach einer bekannten Mythe wird Sin mit Šamaš und Ištar von Bel und Êa geschaffen, um ein Gegengewicht gegen die bösen Geister zu bilden, welche Anu unter der Anführung Rammâns aussendet, läuft jedoch Gefahr, als die beiden anderen ihn verlassen haben, das Opfer der Diener Anus, mit anderen Worten: verdunkelt zu werden. Natürlich schafft Êa Rat. Ob aber diese Mythe, wenigstens in der vorliegenden Form, schon bis in die Periode von Ur zurückreicht, darf bezweifelt werden.

In dem vereinigten Pantheon wurde Šamaš, dem Sonnengott, der zweite Platz in der zweiten Triade zugewiesen, aber im südbabylonischen Larsa und im nordbabylonischen Sippar wurde er in dem Hause des Lichtes, Ê-babbara, wie sein Tempel an beiden Orten hiefs, als der höchste Gott angebetet. Die Abbildung seines Allerheiligsten zu Sippar, welche wir besitzen, beweist, dafs er dort in Wahrheit nicht der sichtbare Sonnengott, sondern der über dem Firmament im Verborgenen wohnende Lichtgott war, der über Mond, Sonne und Sterne regiert. Mit diesem alten Lichtgott (Ud, Babbar) wurde der semitische Šamšu oder Šamaš vereinigt, und so sank er in der Hierarchie der Götter zu dem Range der sichtbaren Götter herab, indem er bald als der Sohn Êas, bald als derjenige Sins betrachtet wurde. Als solcher wird er in schönen Hymnen verherrlicht, in ähnlicher Weise wie bei anderen Völkern; er ist der wohlthätige Naturgott, welcher die Pforten des Himmels öffnet, den frohen Tag bringt, den Spuk der Nacht vertreibt, auf seinem mit feurigen Rennern bespannten Wagen den Himmel entlang eilt oder als Diener der grofsen Götter, ihr Vertrauter und Mittler bei den Menschen, in seinem geregelten Lauf eine höhere Ordnung offenbart, und deshalb Besieger böser

Geister und Krankheiten, allsehender Richter Himmels und der Erde, Schirmer der alten Institutionen und Sitten und Feind der Lüge und des Unrechts. Von Anunit, seiner Gattin, wurde schon früher gesprochen.

Ein Lichtgott, aber ganz anders aufgefafst, ist auch der Gott, welcher als der grofse Streiter des alten Bel neben diesem zu Nipur verehrt wurde, und dessen Name Ninêb oder Nindar gelesen werden kann [1]). Obschon er ein Sohn Êas heifst und zu den wohlthätigen, barmherzigen, lebenspendenden Göttern gehört, ist Streiten seine Freude, und stets wird der gröfste Nachdruck auf seine Heldenhaftigkeit und gewaltige Kraft gelegt, sodafs er vor allem ein Kriegs- und Jagdgott geworden ist. Über seine natürliche Bedeutung sind die Gelehrten nicht einig; man hat in ihm den verzehrenden Gott der Mittagssonne oder die Sonne im Sturm oder die Sonne beim Morgenrot gesehen. Dafs er auch der Gott des Sonnenunterganges ist, wird ausdrücklich gesagt. Aber es ist verkehrt, ihn hierauf beschränken zu wollen. Er ist das grofse „Licht des Himmels und der Erde“, aber als der Streiter gegen alle Feinde des Lichtes, morgens wenn die Pforte des Himmels sich öffnet, „der Gott des Tagwerdens“, und abends, wenn die der Unterwelt sich aufthut und er „hingeht, den apsu zu erleuchten“; im Wüten des Sturmes und im Dröhnen des Donners ringt er mit den Bösen und „verbrennt sie wie ein eben angezündetes Feuer“. Aber gerade deshalb ist er der Lebenspender, der Schirmer des Hauses, und vermählt mit der grofsen Göttin Gula, welche auch „die Herrin des Hellwerdens“ heifst, weil sie die Toten erweckt [2]).

---

1) Die Lesung Adar mufs als gänzlich unbewiesen beiseite gelassen werden.

2) Darf ich eine Vermutung aussprechen, dann ist es diese: das Ideogramm MAS, mit dem sein Name meist geschrieben wird, scheint mir die Abbildung der beiden Reibhölzer zu sein, durch welche das heilige Feuer erzeugt wurde.

Aber wenn auch Nipur dann und wann die Stadt Nindars genannt wird, in der Regel heifst sie doch die Stadt des Gottes, dessen Krieger er ist, des Vaters des Sin, des alten Bel, des Ellilla (eigentlich Herr des Sturmes) der Sumerier, welcher in den Mythen eine wichtige Rolle spielt, in der Götterhierarchie mit Êa auf eine Linie und kaum unter Anu gestellt wird, aber im Kultus schon frühzeitig einigermafsen zurücktritt. Ursprünglich dem Anschein nach ebenso gut ein Himmelsgott wie Anu, erhält er bei der Rangierung der Götter als der Schreckliche und Furchtbare die Unterwelt als sein Gebiet und herrscht dort mit seiner Gattin, die nichts anderes als sein weibliches Ebenbild und die grofse Mutter aller Lebendigen ist. Auch sie hatte viele Tempel, deren Namen auf die Unterwelt und auf ihren Charakter als Lebenspenderin Bezug haben, und wenn beide der Herr und die Herrin des Berges (ḫ a r - s a g) genannt werden, so ist unter diesem in historischer Zeit die Erde selbst, früher vielleicht der Himmelsberg verstanden. Der Bote des Bel von Nipur ist Nusku, später meist mit Nabû verwechselt, aber ursprünglich ein ganz anderer Gott. Selbst in Babel, in dem grofsen Tempel des Bel-Maruduk, hatte er sein Heiligtum und auch in Assyrien kommt er später oft vor.

Zu den in dieser Periode viel verehrten Göttern gehörte noch Nergal, für welchen Dungi sowohl in Širbulla als in Kuta unter dem Namen Sidlamta-uddua einen Tempel baute. In der historischen Zeit ist er vor allem Kriegsgott, Gott des Schwertes (u g u r, ilu namṣari) und deshalb beständig mit Nindar verbunden, aber von ganz anderer Herkunft als letzterer. Als Gott des Krieges, „der Wütende“, der auch die Pest und anderes Unheil sendet, gehört er zugleich der Unterwelt an und wird später mit dem Planeten Mars identifiziert. Die schon in Babylonien versuchte Etymologie seines Namens als „Herr der grofsen Wohnung“ (n ê - u r u - g a l), d. h. der

Totenwelt, ist lauter Spielerei, ebenso wie ein anderer seiner Beinamen nicht als „Gott der Gräber“, sondern als „Gott der Helden“ [1]) erklärt werden mufs. Dafs er ursprünglich ein Feuergott, der Gott der versengenden Sommerhitze mit ihren ansteckenden Krankheiten und ihrer Dürre war, ist ausgemacht [2]), und wahrscheinlich, dafs er in der Gestalt eines Löwen oder als Mensch-Löwe dargestellt wurde. Von seiner Gattin Laz kennen wir nichts als den Namen.

2. Babel unter Ḫammurabi und Agûkakrimê.

Nachdem ungefähr fünf Jahrhunderte lang der Schwerpunkt des Reiches im Süden gelegen hatte, verschob er sich um 2300 v. Chr. wieder nach Norden und diesmal nach Babel. Hier herrschte damals eine Dynastie, welche den Glanz des alten Reiches unter Sargon und Naram-Sin wieder herzustellen versuchte. Einer ihrer Könige, Zabu, hatte die Tempel von Šamaš und Anunit in den beiden Sippars (Sippar und Agaḍe), welche verfallen waren, restauriert. Wahrscheinlich war Agaḍe auch damals noch Residenz, wenn auch Babel als heilige Hauptstadt galt. Dem sechsten Könige dieses Hauses, Ḫammurabi, gelang es sich der Herrschaft über ganz Babylonien zu bemächtigen, nachdem er das letzte regierende Haus von Ur, die elamitische Dynastie von Larsa, unterworfen hatte. In den 55 Jahren seiner Regierung hat er, wie für die materielle Wohlfahrt seines Volkes, so auch für den Dienst der Götter viel gethan. So restaurierte er die Tempel von Larsa, welche wahrscheinlich bei der Eroberung der Stadt viel gelitten hatten, und ebenso das Heiligtum der Nanâ zu Širbulla,

---

1) ša ḳabri, nicht mit Delitzsch, Chald. Gen. S. 274, ša gabri zu lesen. Vgl. III R. 67, 69 sqq. c—d, die Synonyma ša uzzi, ša rišâti.

2) Jensen, Kosmologie, S. 484.

woraus zu ersehen ist, dafs diese Stadt damals noch von Bedeutung war. Ob die Nanâ von Uruk unter oder vielleicht vor seiner Regierung durch den elamitischen König Kudurnanḫundi, bei einer Razzia, welche keine weiteren Folgen hatte, geraubt und nach Elam geschleppt wurde, ist nicht sicher. Das Erstere scheint mir am annehmbarsten; und dann ist es sicherlich ein Racheakt für die der verwandten Dynastie angethane Schmach gewesen. Ḫammurabi scheint keinen Versuch gemacht zu haben, die Göttin zurückzuholen; gelungen ist es ihm wenigstens nicht. Sein Hauptwerk war die Erbauung oder Restaurierung [1]) des Tempels Ê-zida zu Borsippa, einer Stadt, welche in der unmittelbaren Nähe Babels und nach einigen noch innerhalb ihrer äufsersten Festungswerke lag. In späterer Zeit ist der Gott von Borsippa Nabû, und Nanâ steht als seine Gattin neben ihm. Aber Ḫammurabi erwähnt diesen Gott nicht, der auch noch viel später, wie wir sehen werden, unter den Göttern Babels nicht vorkommt. Er sagt ausdrücklich, dafs er den Tempel Maruduk weiht, dem Gott Babels, der ebendort in Ê-sagila seinen Haupttempel hatte [2]). Aber wahrscheinlich bezieht sich auf diese Stiftung eine Thatsache, welche als ein wichtiges Ereignis während der Regierung Ḫammurabis gemeldet wird, nämlich dafs er die Gottheit Tašmêtu, die Gottheit „der Offenbarung", verkündigte, d. h. einführte. Später ist dies ein Beiname Nabûs und auch wohl der Name seiner Gattin. Ilu Tašmêtu scheint also damals nichts anderes gewesen zu sein, wie Maruduk selbst als Orakelgott, welcher erst später als sein Sohn, unter dem Namen Nabû, Prophet, von ihm abgelöst und zu einer selbständigen Person erhoben wurde.

---

1) Der Ausdruck banû wird für beides gebraucht.

2) Vgl. die Inschr. aus dem Louvre, herausgegeben und übersetzt von Menant, Recueil, II, 76 suiv.

Nach der Meinung vieler hat Ḫammurabi auch den berühmten Tempel Ê-sagila in Babel selbst gestiftet; aber der Text, welchen man hierfür anzieht, beweist das keineswegs. Dafs er unter der Regierung seines Sohnes Šamšu-iluna schon existierte, geht daraus hervor, dafs dieser König eine goldene Statue des Gottes darin aufstellte, wie er auch im Heiligtum Ê-babbara zu Larsa that. Dem Sin zu Ur verehrte er einen goldenen Thron. Man sieht, dafs diese Fürsten, wenn ihnen auch die Sorge für die Heiligtümer der Hauptstadt zunächst am Herzen lag, auch diejenigen der für ihr Reich neuerworbenen Provinzen nicht vernachlässigten[1].

Wir wollen nicht unterlassen zu erwähnen, dafs in einer der Inschriften Ḫammurabis der Gott Dagan genannt wird, welcher auch in dem Namen eines Königs von Ur aus dem Hause Nisinna-Nipur und später dem eines assyrischen Hohenpriesters, aufserdem bisweilen in einzelnen Texten vorkommt. Dafs er ein semitischer Gott und wesentlich derselbe ist, wie der Dagon der Philister, ist nicht zu bezweifeln, aber dafs er mit dem Bêl von Nipur identisch sei, vermag ich nicht anzunehmen; eher könnte er eine Gestalt Êas sein.

Die Könige dieser Dynastie waren Semiten, wennschon ihre Namen in den Ohren der späteren Babylonier so fremd klangen, dafs sie der Übersetzung bedurften. Nichtsemitische Könige von Babel waren jedoch nicht minder eifrig in der Fürsorge für den Dienst der grofsen Götter von Šu-âna, wie das heilige Quartier der Stadt hiefs. Zu diesen gehörte Agûkakrimê, ein Kassite, welcher einige Jahrhunderte nach Ḫammurabi regierte. Als er den Thron bestieg, hatte eine feindliche Bande aus dem Norden, welche man für Hethiter (Ḫanirabbat)

1) Über die Einrichtung der Tempel Ê-sagila und Ê-zida sprechen wir erst später, weil wir nicht wissen, ob sie in dieser frühen Zeit schon dieselbe war, wie unter dem neubabylonischen Reiche.

hält, den Tempel Ê-sagila geschändet und die Bilder der Götter Maruduk und Zarpanitu, seiner Gattin, geraubt. Dies war eine der schwersten Heimsuchungen, welche eine Stadt im Altertum zu treffen vermochten. Aber Agû glückte es, sie zurückzuerlangen. Ausführlich beschreibt er den Hergang dieses frohen Ereignisses und was er gethan hat, um die verfallene Wohnung der Götter, welche solange in dem Tempel des Šamaš untergebracht wurden, wiederherzustellen; wie er sie dann, mit prächtigen Gewändern, Edelsteinen und gehörnten Kronen geschmückt, feierlich installiert und nicht allein für die Unterhaltung ihres Dienstes gesorgt, sondern auch eine Tempelwache zu ihrer Beschützung angestellt habe.

Das Denkmal, welchem diese Einzelheiten entlehnt sind, giebt noch ein systematisches Verzeichnis der wichtigsten Götter, welche unter der Regierung Agûs in Babel verehrt wurden. Obenan steht die bekannte Trias mit den drei Göttinnen. Von Anû und Antû erwartet der König Erhörung im Himmel, von Bêl und Bêlit einen Platz in dem Êkur der Bestimmung des Lebens, dem Totenreiche, von Êa und Damkina ein langes Leben. Dann folgt die Fürstin, die Herrin der hohen Berge, die Muttergöttin. Sin und Šamaš sollen ihm königliche Nachkommen und seinem Throne dauernden Frieden verleihen. Die Liste schliefst mit einem Gebet an Êa um Weisheit und an seinen Sohn Maruduk um Glück. Beide werden, bemerkenswert genug, „Herr der Quellen" (bêl-nakbi) genannt. Vollständig ist diese Liste gewifs nicht, nur die vornehmsten Götter werden aufgeführt. Aber zu den vornehmsten gehörten später Nabû und der dritte Gott der zweiten Trias Rammân. Es kann nicht zufällig sein, dafs Agû sie nicht erwähnt. Sie wurden zu seiner Zeit also noch nicht in Babel verehrt, oder ihr Kultus hatte wenigstens nicht die grofse Bedeutung, welche er in späteren Zeiten erlangte.

3. Maruduk.

Maruduk von Babel ist der babylonische Amun-Râ. Vornehmster Gott der Stadt, welche nicht nur die Hauptstadt eines mächtigen Reiches, sondern auch für alle Stammesgenossen, die Assyrer nicht ausgenommen, die heilige Stadt *κατ᾽ ἐξοχην* war, bekam er von selbst eine gröſsere Bedeutung und sein Kultus ein erheblicheres Gewicht, als sein Platz in der Götterhierarchie zu rechtfertigen schien. Die Babylonier erklären ihn für denselben Gott, welcher in Eridu als Sohn Êas und Mittler zwischen ihm und den Menschen verehrt wurde, und in der That finden wir in dem groſsen Tempel Ê-sagila eine Kapelle für Êa als Maruduks Vater. Aus dem Süden wird er also stammen und wahrscheinlich mit einer Dynastie, welche dort zuhause war, nach Babel gekommen sein. Aber dann hat er in Babel eine totale Metamorphose durchgemacht. In dem guten Boten Êas, welcher die Klagen der Menschen seinem Vater und die Offenbarungen seines Vaters den Menschen überbringt, würde niemand den Gott vermuten, auf welchen die Schule von Babel all' die höchsten göttlichen Eigenschaften und Funktionen vereinigte. Hat er dies, wie man angenommen hat, der Verschmelzung mit dem anderen Lokalgott Babels, der kein anderer als der höchste Bêl selbst gewesen sein würde, oder lediglich der Erhebung seines Wohnortes zu verdanken? Das ist schwerlich mit Sicherheit zu entscheiden. Aber ausdrücklich wird er jetzt der Erstgeborene und Führer der Götter (šik ilani) genannt, der Herr des Weltalls (kiššat kal gimrêti), der König, dessen Wille der höchse Befehl ist, welchem Himmel und Erde gehorcht, sodaſs man schlieſslich zwischen ihm und dem Herrn der Herren (Bêl Bêli) keinen Unterschied mehr macht. Ein viel befragter Orakelgott und Gott der reinen Beschwörung, bestimmt er an seinem vornehmsten Feste, dem Akitu-Fest, welches zu Anfang

des Jahres gefeiert wurde, umringt von den anderen Göttern im Allerheiligsten das Schicksal des Reiches und des Königs, welcher als sein Sohn und Stellvertreter auf Erden betrachtet wird. Als Orakelgott hatte er, wie Ḥobal zu Mekka, sieben Pfeile oder Wünschelruten in der Hand, mit denen dem Anschein nach das Los geworfen wurde.

Daſs es solch einem Gott nicht an ehrenvollen Beinamen fehlte, braucht kaum gesagt zu werden, aber er hat dieselben mit anderen groſsen Göttern der Mehrzahl nach gemein. Seinen eigenen Namen, dessen Aussprache Maruduk nicht allein durch das hebräische Merodach, sondern auch durch phonetische Schreibweise feststeht, hat man wohl zu erklären versucht, aber bislang ohne besseren Erfolg, als mit welchem die meisten Etymologieen solcher vorhistorischen Namen aufgestellt sind. Er scheint nicht bei den Sumeriern im Schwange gewesen zu sein, denn bei ihnen hieſs er Tutu. Mit Nimrod hat er nichts gemein, als daſs beide Jäger genannt werden. Aus einem der vielen Ideogramme, mit welchen sein Name abwechselnd geschrieben wird, könnte man schlieſsen, daſs er der Gott ist, welcher als Mensch mit Adlerkopf dargestellt wird. Andere bezeichnen ihn als den Gott des Überflusses, den Geber alles Guten, den Helden, den Herzenkenner und dergleichen mehr. Die Griechen verglichen ihn, nicht ohne richtigen Takt, mit ihrem Zeus, und als Sterne und Sternbilder mit den Göttern in Verbindung gebracht wurden, wies man ihm den Planeten Jupiter zu.

Daſs er für die Schule von Babel und durch ihren Einfluſs für die Nation der Schöpfer selbst wurde, der wie Zeus unter Kampf aus dem Chaos die Weltordnung hervorgehen läſst, wird sich sogleich zeigen. Aber ebensowenig wie Zeus kann er seine ursprüngliche Bedeutung als Naturgott verbergen. War sein Vater Êa, obschon im System auf ein einzelnes Gebiet beschränkt

und Meergott geworden, wie viele Ozeangötter z. B. Varuna, Poseidôn, Hunir und andere, ursprünglich der Gott des in den himmlischen Wassern verborgenen Lichtes, so war er der sichtbare Lichtgott des Himmels, welcher sich sowohl im Morgenrot und Sonnenaufgang als im Gewitter als Schöpfer des neuen, von den Mächten der Finsternis bedrohten Lichtes offenbart und daher Gott des Jahresanfangs und der Schöpfung wird. In diesem Streit tritt er auf an der Spitze der Lichtgötter, bewehrt mit Krummschwert und Degen und einen doppelten Blitzdreizack [1]) in jeder Hand, mit seinen vier Hunden — wohl nicht den vier Trabanten des Planeten Jupiter, sondern vielmehr den vier Winden [2]) — neben sich, und überwindet natürlich immer die Ungeheuer, welche ihm Widerstand leisten.

Neben ihm stand von altersher Zarpanitu als seine Gattin, die Göttin der Fruchtbarkeit, welche das Kind im Mutterschofse behütet und bei der Geburt mit ihrem Schutz zugegen ist, selbst also Muttergöttin κατ᾽ ἐξοχην. Ursprünglich wird sie wohl die Göttin der fruchtbaren Wasser gewesen sein, worauf auch ihr Name (nicht = zir banitu) hinzudeuten scheint. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs sie mit geweihter Prostitution verehrt wurde, wenn auch nicht gerade in der Form, welche Herodot erwähnt, als hätte jedes babylonische Mädchen im Tempel zu Babel das Opfer ihrer Keuschheit darbringen müssen, bevor sie eine Heirat eingehen konnte. Aber weder von dieser für unser sittliches Gefühl anstöfsigen Institution noch von Menschenopfern, welche nach anderen Maruduk gebracht sein sollen, sind bislang in den einheimischen Quellen irgendwelche sicheren Spuren zu finden.

---

1) Welche von diesen dreien die berühmte Wunderwaffe (Mulmulu) ist, die in der Hymne II R. 19, Nr. 2 besungen wird, ist unsicher. Wahrscheinlich wohl der Dreizack.

2) Die Sumerier zählen deren sieben, in Übereinstimmung mit ihrer Kosmologie. Vgl. Jensen, Kosmol., S. 130f.

4. Die babylonische Kosmogonie. — Maruduk als Schöpfer.

Zu den wichtigsten Resten der religiösen Litteratur der Babylonier gehören die leider sehr beschädigten Fragmente der sogenannten Schöpfungstafeln, denen man wohl den Namen der chaldäischen Genesis gegeben hat, das didaktische Epos Enuma êliš, wie es von den babylonischen Schriftgelehrten nach seinen Anfangsworten genannt wurde. Die Reihenfolge der Fragmente kann mit ziemlich grofser Genauigkeit festgestellt werden. Eine Übersetzung aus dem Sumerischen ist das Werk sicherlich nicht, wenn auch die in dasselbe verwobenen Mythen und Sagen aller Wahrscheinlichkeit nach zum Teil nichtsemitischen Ursprungs sind; aber dafs seine Heimat Babel ist, beweist sein Inhalt in überzeugender Weise. Maruduk ist nicht allein der Held des Gedichtes, der Retter der Götter, der Schöpfer, sondern niemand unter ihnen vermag, was er hier vollbringt, und er wird über alle verherrlicht. Wie alt die Redaktion ist, deren Überbleibsel in assyrischer Abschrift auf uns gekommen sind, ist unmöglich zu bestimmen; aber wenn auch die litterarische Form vielleicht jünger ist als die Periode, mit welcher wir uns jetzt beschäftigen, der mythische Stoff erinnert sicher an noch viel frühere Zeiten, und die kosmogonische Spekulation, welche sich desselben bemächtigt hat, mufs im wesentlichen schon in dieser Periode begonnen haben, als die Suprematie Maruduks sich festsetzte.

Der Gang der Erzählung ist ungefähr folgender. Als Himmel und Erde noch keinen Namen hatten, d. h. nach der Anschauung der Antike, noch nicht existierten, ebenso noch keine Götter geschaffen waren, noch irgendetwas anderes mit Namen genannt war, vereinigten Apsu, das unterirdische Weltmeer, und Tiamat (Mummu T., Mutter T.?), der überirdische Weltozean, ihre Wasser

miteinander, und die Götterpaare Luḫmu und Laḫamu, Anšar und Kišar waren die ersten Sprößlinge dieser Verbindung. Darauf folgten Anu und die anderen Götter. Hier bricht die erste Tafel ab. Aber dies Wenige ist schon genügend, um dasjenige, was Damascius über die babylonische Kosmogonie mitgeteilt hat [1]), abgesehen von einem kleinen Irrtum, zu bestätigen. Deshalb dürfen wir das Fehlende aus seinem Bericht ergänzen. Als erstgeschaffene Götter nach Lachos und Lachê (wie verbessert werden muſs) und Assôros und Kissarê, nennt er neben Anu (Anos) noch Illinos und Aos, welche mit Anu die höchste Trias bilden und mithin Ellilla oder der alte Bêl und Êa sind. Dieser, sagt er, zeugt nun mit Daukê (Damki) den Demiurgen Bêlos, womit allein Bel-Maruduk gemeint sein kann, welcher auch im weiteren Verlaufe des Epos als Weltschöpfer dargestellt wird.

Die zweite Tafel ist verloren gegangen, aber aus der Fortsetzung geht hervor, daſs Tiamat sich den Göttern feindlich zeigte und Luḫmu und Laḫamu ihre Partei ergriffen, Anšar und Kišar dagegen sich auf die Seite der Benachteiligten schlugen. Die beschädigten Reste der dritten Tafel zeigen deutlich die Zurüstungen zum Streit und die ersten Versuche, ihn zu schlichten. Tiamat waffnet die Götter, welche ihr folgen, mit Schlangen, scharfzähnig und giftig, schafft elf Arten von Ungetümen und stellt sie alle unter den Befehl ihres Gemahls Kingi, des Königs derselben. Anšar sendet zur Bekämpfung dieses Heeres erst Anu, dann Êa (Nukimmud) aus, aber vergebens: der erste vermag nichts auszurichten, der zweite ist furchtsam. Nun aber bietet Maruduk sich an, um die Götter zu rächen. Man hält dann eine Mahlzeit, bei welcher die Götter, wie Indra und seine vedischen Gefährten, sich einen Rausch antrinken, worauf sie sich rüsten, sein Schicksal zu bestimmen. Wie dies

---

1) *Περι ἀρχων,* c 125.

geschieht, erzählt die vierte Tafel. Maruduk wird da mit der Autorität Anus bekleidet, zum Rächer der Götter gewählt und feierlich zum König des Weltalls erhoben. Man giebt ihm ein Wunderkleid, das auf seinen Befehl ihn bedeckt oder verschwindet, die Zeichen der königlichen Würde und verschiedene Waffen, unter ihnen einen Blitz, mit Flammenglut erfüllt, und ein Netz, welches die vier Winde festhalten, um Tiamat darin zu fangen. Die Mythe wird nun stets durchsichtiger, als Beschreibung des Gewitters. Während ein Orkan wütet und alle Winde losgelassen werden, besteigt der heldenhafte Erstgeborene der Götter seinen Wagen. Als er naht, wendet Kingi in Verwirrung sich ab, aber Tiamat hält Stand. Maruduk fordert sie zum Zweikampf heraus, und auch sie zittert, sucht sich aber durch eine Beschwörung zu retten. Aber gegen den mächtigen Gott, dessen Netz sie umstrickt, dessen Orkan ihr den Rachen öffnet, ist sie machtlos, und sein Schwert schneidet sie entzwei; ein Zug, der auch in dem Schöpfungsbericht des Berossos vorkommt. Die Bedeutung erhellt aus dem Folgenden, wo es heifst, dafs Maruduk aus der einen Hälfte der Leiche das Himmelsgewölbe macht, wohlverriegelt und von einem Wächter bewacht, damit die Wasser nicht entschlüpfen. Aus der anderen Hälfte bildet er ein Gewölbe über den Apsu, Êas Wohnung, Êšara nämlich, die Erde, und nachdem er den besiegten Göttern das Leben geschenkt, aber sie definitiv unterworfen und Kingi gefesselt hat, weist er Anu, Bêl und Êa ihre Wohnsitze an.

Dann beginnt die Schöpfung aller Dinge, die Verteilung der Jahre und Monate, die Festlegung der Pole, die Regelung der Thätigkeit Nannarus, Šamaš' und Ištars, und damit bricht dieses Fragment ab. Spärliche Überbleibsel einer folgenden Tafel berichten jedoch von der Erschaffung der Tiere und der Menschen, welche bisweilen unmittelbar Maruduk, aber meist einem andern

Gott, wahrscheinlich Êa, zugeschrieben wird. Êa formt, wie der ägyptische Chnum, die Menschen aus Thon, mengt aber, nach Berossos, sein eigenes Blut dazwischen; ein Bild, in welchem die Lehre, dafs die menschliche Seele von göttlicher Natur, dafs der Mensch mit den Göttern verwandt sei, nicht zu verkennen ist.

Die letzte Tafel — falls auch dieses Stück einen Teil unseres Epos bildete — enthält lediglich eine Verherrlichung Maruduks als dessen, welcher die Schöpfung vollbracht hat. Eine Reihe von Ehrennamen in der heiligen sumerischen Sprache wird aufgezählt und erklärt; dann schenkt der alte Bêl ihm den Titel „Herr der Länder" (bêl matâti), sonst ein Beiname von Rammân, und Êa stellt den Sohn, welcher seine Befehle den Menschen überbringt, sich selbst gleich. Die Herrschaft des siegreichen Lichtgottes, welcher die Mächte der Finsternis überwand und dadurch alles ins Leben rief, wird also von allen, auch den höchsten Göttern anerkannt, wenn sie auch, wenigstens in der Theorie, ihren Rang und ihre Macht auf dem eigenen Gebiete behalten [1]).

Wie bei anderen Völkern ist also auch in Babel der grofse Lichtgott, der sowohl Gott des Morgenrots wie der Erneuerung des Jahres ist, der Schöpfer der Welt und aus einer Sonnenaufgangs- und Gewittermythe eine Schöpfungserzählung geworden. Aber nicht nur der Schöpfer selbst, auch die drei alten Götter Anu, Bêl und Êa, die ihm voraufgingen, waren entstanden und selbst diese gehorchen Anšar, der mit Kišar die obere und die untere Welt repräsentiert, und bekämpfen Luḫmu und Laḫamu, die noch vor ihnen geworden sind. Diese werden geboren aus der Vereinigung der beiden an-

1) Man vgl. die neueste, ganz vortreffliche Bearbeitung der Schöpfungstafeln von Jensen, Kosmologie, S. 263 ff., der ich in der Hauptsache gefolgt bin.

fänglich noch nicht geschiedenen und ewigen Ozeane, Apsu und Tiamat. Die Anordnung dieser Wesen ist ein Ergebnis gelehrter Spekulation, aber es sind Spuren davon vorhanden, dafs sie wirklich verehrte Götter und nicht nur Phantasiegebilde waren. Dabei blieb man jedoch nicht stehen. Noch auf andere Weise suchte man das Problem des ersten Anfanges oder der höchsten Gottheit zu lösen, entweder indem man eine Anzahl dieser vorkosmischen Götter einfach mit Anu und ihre Gemahlinnen mit Anatu identifizierte, oder indem man noch einen Anu annahm, welcher, höher als der Anu der ersten Trias und noch nicht in ein männliches und ein weibliches Prinzip geschieden, der Muttervater aller göttlichen Wesen war. Ob diese letzte Spekulation jedoch bis in die älteste babylonische Periode zurückreicht, ist nicht mit Sicherheit zu sagen.

Viertes Kapitel.

Die Religion in der assyrischen Epoche.

1. Verhältnis der assyrischen Religion zu der babylonischen.

Die assyrische Epoche beginnt erst dann, als die Herrscher von Assur, anfangs lediglich Vasallen der babylonischen Könige und von diesen — auch als sie es thatsächlich nicht mehr waren — noch lange als solche angesehen, es unternahmen, das Joch abzuschütteln und sich selbständig zu machen. Vielleicht fällt dies ungefähr mit dem Anfange der kassitischen Herrschaft in Babel zusammen, gegen Ende des 18. Jahrhunderts v. Chr. Lange dauerte der Kampf zwischen den beiden Völkern, und mit wechselndem Glück wurde der Krieg geführt. Aber beständig nahm die Macht Assyriens zu. Aus aufrührerischen und schwer zu zügelnden Vasallen wurden die Könige von Assur gefährliche Rivalen, dann die mächtigsten Herrscher in dem Westen Asiens; und wenn auch die von Babel noch bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. ihre Unabhängigkeit behielten, so sahen sie doch ihr Königtum auf Babylonien und einige minder wichtige Provinzen beschränkt und die Hegemonie besafsen sie nicht mehr. Seit Tiglatpilesar III. (745 v. Chr.) wurden die Rollen vertauscht. Babylonien wird jetzt wiederholt für längere Zeit Assyrien unterthan, und nur selten gelingt es ihm, seine Selbständigkeit wieder-

zugewinnen und für einige Jahre zu behaupten, bis endlich Assyrien sich zum Untergange neigt und das neubabylonische Reich gegründet wird.

Die ältesten Herrscher von Assur waren Hohepriester (išakku). Um die Mitte des 19. Jahrhunderts v. Chr. stifteten Išmedagan und sein Sohn Šamši-Rammân den Tempel Anus und Rammâns in der Stadt Assur, welche, am rechten Tigrisufer gelegen, allmählich die Hauptstadt des Reiches wurde und dies wahrscheinlich bis zum 10. Jahrhundert blieb, worauf der Sitz der Regierung bald nach Nineve, bald nach Kalach verlegt wurde.

In der Religion brachte diese politische Umwälzung keine tiefgehende Veränderung zuwege. Das war natürlich. Die assyrische Religion unterschied sich doch von der babylonischen nicht wesentlich, mochte sie auch in ihrer Entwicklung meist hinter dieser zurückbleiben. Die Hauptgötter der vornehmsten Städte Assyriens waren bekannte babylonische: Anu, Dagan, Ištar in ihren beiden Gestalten, von denen die eine, die von Nineve, mit der Göttin von Uruk, die andere, die von Arbela (Arbailu), mit der Göttin von Agade übereinstimmte, Nergal, Nindar und andere. Der Name der uralten Stadt Nineve (Ninâ) wird mit dem Ideogramm der Göttin Ninâ geschrieben, die wir aus Širbulla kennen. Und die Listen der in den Tempeln Assyriens verehrten Götter, die wir noch besitzen, beweisen dasselbe. Die einzige Ausnahme bildet der nationale Gott Assur, der in Babylonien nicht verehrt wurde, und vielleicht Rammân, welcher dort erst später Eingang fand.

Anderseits sehen wir die Könige von Assyrien nach einem glücklichen Kriegszuge gegen den südlichen Nebenbuhler den Göttern von Babel und Umgegend, ja selbst von südlicheren Städten, ihre Huldigung darbringen und Opfer zu ihrer Ehre schlachten. Babel vor allem ist auch in ihren Augen eine besonders heilige Stadt, und ihre Rachsucht muſs wohl bis zum Äuſsersten gereizt sein, ehe

sie dieselbe der Plünderung und Verwüstung preisgeben. Eine andere babylonische Stadt, Dêri, deren Lage nicht genauer bekannt ist, aber in der Nähe der elamitischen Grenze gesucht werden mufs, „die Stadt Anus", wie sie hiefs, wo unter anderen eine Schlangengottheit (Sêru) verehrt wurde, scheinen beide Stämme ebenfalls als heilig betrachtet zu haben[1]; kurzum, nur wenig mehr als ihre Sprachen unterscheiden sich ihre Religionen.

Diese Verschiedenheit besteht, abgesehen von dem bereits Erwähnten, hauptsächlich darin, dafs Babel vorangeht und Assur folgt. Ersteres giebt in der Religion den Ton an. Änderungen, welche hier in der Anordnung der Götter oder im Kultus vorgenommen wurden, dringen erst später in Assyrien durch. So zählt Tiglatpilesar I. im Eingange seiner Annalen nur sieben vornehmste Götter, wenn er auch deren mehr kannte und verehrte; sein Zeitgenosse Marudukidinaḫi, der König von Babel, hat schon zwölf Hauptgötter, und dafs die Zahl hier die Hauptsache ist, geht daraus hervor, dafs die Namen der Götter nicht in allen seinen Inschriften übereinstimmen und nach Belieben geordnet werden. Erst lange danach, unter Ašurnaṣirpal und seinem Sohne Salmanassar II., treffen wir dieselbe Zwölfzahl grofser Götter auch in Assyrien an, ebenfalls ohne feste Ordnung. Der Gott Assur steht an der Spitze, wird aber nicht mitgerechnet.

Auch die Verehrung Maruduks, welcher, wie sich zeigte, schon zur Zeit Ḫammurabis und wahrscheinlich schon vor ihm der Hauptgott Babels war, und Nabûs, welcher auf den Listen Marudukidinaḫis, aber meist an letzter Stelle, vorkommt, scheint erst viel später in Assyrien heimisch geworden zu sein. Personennamen, welche mit den Namen dieser Götter zusammengesetzt sind, findet

---

1) Vgl. die Urkunde von Nebukadrezar I. (1125 v. Chr.), Col. I, 14 und II, 49.

man dort, wenigstens unter den hohen Würdenträgern, nicht vor dem 8. Jahrhundert v. Chr., obschon sie bereits mindestens um ein Jahrhundert früher auch dort unter die Hauptgötter gerechnet wurden. Endlich ist auch die heilige Litteratur so gut wie ganz babylonischen Ursprungs. Was man von ihr in den Bibliotheken der assyrischen Paläste gefunden hat, ist mit wenigen Ausnahmen die Abschrift babylonischer Originale. Kurzum, wenn auch Assur jetzt die Hauptrolle auf der Weltbühne spielte und nicht mehr Babel, in Religion und Kultur behielt letzteres den Vorrang, und ersteres stand zu ihm ungefähr in demselben Verhältnis, wie das weltbeherrschende Rom zu Griechenland in den Zeiten seines Verfalls.

2. Der Gott Ašur.

Einen Gott hatten die Assyrer nicht mit den Babyloniern gemein, ihren nationalen Gott Ašur. Wenn er bisweilen wirklich in Babel verehrt wurde, was noch sehr zweifelhaft ist, so hatte er das allein der zeitweiligen Übermacht Assyriens zu danken; thatsächlich war er dort, wenigstens in der Form, in welcher er jetzt vorkommt, ein Fremdling.

War er einfach der Eponymos des Volkes, also nach der ältesten Residenz seiner Fürsten, nach der Stadt Ašur benannt? Während einige dies meinen, halten andere am Gegenteil fest und behaupten, dafs die Stadt ihren Namen von dem Gott entlehnte, und die Bedeutung, welche sie als Hauptstadt eines mächtigen Reiches erhielt, die Erhebung ihres Lokalgottes zu dem höchsten von allen zur Folge hatte. Letzteres kommt auch mir am wahrscheinlichsten vor. Aber dann fragt es sich, ob er eine eigene Schöpfung der Assyrer, oder vielleicht ein alter, auch in Babel verehrter Naturgott war, unter anderem Namen und in etwas modifizierter Form. Man glaubte nachweisen zu können, dafs er nichts anderes

sei als eine besondere Gestalt des alten Mondgottes Sin als des obersten der Götter. Aber dieser wird stets als besonderer Gott neben ihm genannt und nur in einer späteren synkretistischen Periode mit ihm verwechselt. Viel anziehender ist die Vermutung, dafs er identisch sei mit dem Gotte der Kosmogonie An-šar, welcher die Götter gegen Tiamat und ihre Helfer führt. Ašurs ältester Name, Aušar, kann daraus entstanden und später zu Ašur (Aššur) geworden sein. Auch ist es sicher, dafs Ašurs Name zuweilen An-Šar geschrieben wird, und dafs die Bedeutung dieses Namens „das Universum des Himmels", „alles was droben ist" (kiššat šamê) mit derjenigen Ašurs als höchsten Gottes sehr gut übereinstimmt. Aber auch hiergegen sind Bedenken geltend gemacht [1]. Die Sache mag vorerst unentschieden bleiben. Bemerkenswert ist, dafs meines Wissens nirgends von einem Bilde Ašurs gesprochen wird. Die symbolische Darstellung, welche man von ihm gab und die gewöhnlich für eine modifizierte Nachahmung der geflügelten Sonnenscheibe (Hud) der Ägypter gehalten wird, später auch von den Persern für ihren Auramazda gebraucht wurde, kann nicht sehr alt sein, aber beweist, dafs man ihn zu den Lichtgöttern zählte.

Soviel ist gewifs: in der assyrischen Epoche war Ašur kein Naturgott mehr im alten Sinne des Wortes, sondern der über die Natur erhabene Obergott, nicht allein der Vater und König der Götter, sondern auch der Bêl seines Volkes (wie in dem Eigennamen Ašurbêlnišišu) und als solcher mit Bêlit als seiner grofsen geliebten Gemahlin verbunden (Tiglatplsr. I., Cyl. Col. IV, 34 s.), auch als der Gott eines stets kriegführenden und jagdliebenden Volkes Kriegs- und Jagdgott, aber

---

1) Die Vermutung stammt von Jensen, Zeitschr. für Assyriol., I, 1 ff., und Kosmologie, S. 275. Vgl. dagegen Schrader, Zeitschr. I, 209 ff. Auch Sayce, Babylonian Religion, p. 125 f. bringt Ašur mit An-šar, Assôros in Verbindung.

nicht in dem Maſse wie Nindar oder Nergal. Für Assyrien war er der nationale Gott κατ᾽ ἐξοχην, und zwar so sehr, daſs er nach dem Sturze des Reiches gänzlich verschwindet. Wie der Israelit von den Kriegen Jahves, so redete der Assyrer von den Kriegen Ašurs. Er selbst und seine Tochter, die kriegerische Ištar, zogen mit in den Streit; und unter der Standarte, welche ihn abbildete, innerhalb eines Ringes auf einem oder zwei Stieren stehend und bereit, von dem gespannten Bogen den Pfeil zu schnellen, wurde jeder Sieg erfochten. Ihm wurde das Beste der Beute geweiht; selbst über die Löwen, welche der König auf der Jagd erlegt hat, gieſst er ein Trankopfer zu Ašurs Ehre aus. Empörung gegen das Reich ist Empörung gegen den hohen Gott des Landes. Im Kriege geraubte Götter werden wohl zurückgegeben, aber nur, nachdem sie mit seinem Ruhm beschrieben sind. Ausbreitung des Reiches ist Ausbreitung seiner Herrschaft. Ihm schwört man Treue, und auf den Bruch dieses Eides folgt eine grimmige Rache. Und mehrere Male kommt es vor, daſs in einer unterworfenen Provinz die religiöse Verehrung Ašurs durch den Eroberer eingeführt wird.

Die Religion der Assyrer, obwohl nur eine Varietät der babylonischen, war so in der That monarchischer als diese. Zwar war Maruduk für das Volk Babels ebenfalls der nationale Gott, und sein Tempel der heiligste des Reiches, aber man konnte niemals vergessen, daſs er in der Götterhierarchie nicht den obersten Platz einnahm. In einer wohlbekannten, sicherlich aus Babel herrührenden Götterliste folgt er erst auf die beiden höchsten Triaden, und in seinem eigenen Tempel hatte sein Vater Êa ein Heiligtum. Ašur steht unverändert und unbestritten an der Spitze der Götter, und von seinem Vater oder seiner Mutter ist niemals die Rede. Auch ist von ihm kein Mythus bekannt. Zwei Ursachen haben gewiſs zu dieser höheren Entwicklung der assyrischen

Religion beigetragen: zunächst die gröfsere Einheit des assyrischen als des babylonischen Reiches, sodann die reinere semitische Volksart der Assyrer. Es war ein bedeutender Schritt vorwärts; aber, obschon der höchste und selbst seinem Wesen nach ein anderer Gott als die Naturgötter, an deren Spitze er stand, der alleinige Gott ist Ašur doch nie geworden, und bei dem einzigen, sehr bescheidenen Anlauf zum Monotheismus, der — wie wir gleich sehen werden — in Assyrien versucht wurde, ist es ein anderer und wahrscheinlich ein babylonischer Gott, welchen man zu dieser Würde zu erheben trachtete.

3. Rammân und Nabû.

Erst in dieser Periode kommen Rammân und Nabû unter den grofsen Göttern in Assyrien und Babylonien vor. Erstgenannter gehörte zu den ältesten Gottheiten Assyriens, denn in dem Haupttempel der Stadt Assur war er schon um 1850 v. Chr. und vielleicht schon früher mit Anu als sein geliebter Sohn verbunden, und der Gründer dieses Tempels oder sein Restaurator nannte seinen Sohn nach diesem Gotte. Viel später erst, gegen das Ende des 13. Jahrhunderts, kommen Königsnamen, welche mit dem Namen Rammân zusammengesetzt sind, in Babel vor und bleiben dort selten. Wir sahen, dafs Agûkakrimê, der viel früher regierte, ihn noch nicht unter den Hauptgöttern erwähnt, wo dieses erwartet werden konnte. Das führt auf die Vermutung, dafs er ursprünglich zum Norden gehörte und Babel fremd war, wenn er auch hier mit dem alten sumerischen Sturmgott Martu identifiziert wurde. Martu ist der Gott des Westens, der auch so genannt wurde, und da Rammân unter verschiedenen Namen einer der vornehmsten Götter von Aramäa war, Aramäer noch im 14. Jahrhundert v. Chr. bis tief nach Assyrien hinein wohnten und erst später nach Westen und Süden gedrängt wurden, so liegt

die Vermutung nahe, dafs wir hier einen aramäischen Gott vor uns haben, welcher zuerst von den Assyrern und später von den Babyloniern in ihr Pantheon aufgenommen wurde. Marudukidinaḫi, der König von Babel, ein Zeitgenosse Tiglatpilesars I. und seines Nachfolgers (Ende des 12. Jahrhunderts) raubte ein Bild dieses Gottes und seiner Gattin Šala aus der übrigens unbekannten assyrischen Stadt Êkalate (die Palaststadt?), welches erst nach 418 Jahren von Sinacherib nach Assyrien zurückgebracht wurde.

Rammân, dessen Name in Babylonien selbst als „der Brüller, der Donnerer“ aufgefafst wurde [1]), trug dort, wie in Aram, auch den Namen Addu (Hadad) und Barku oder Birku, „Blitzgott“, und ist der Gott aller der Erscheinungen des Dunstkreises, des Windes, Sturmes, Platzregens, Donners und Blitzes; da nun diese Erscheinungen sowohl gefürchtet als gewünscht werden, bald verwüstend, bald wohlthätig wirken, ist er ebenso ein furchtbarer Gott, vor dessen Zorn man zittert, als ein Gott der Fruchtbarkeit, dessen Segnungen man erfleht und dankbar empfindet. Das letztere stand bei den Babyloniern im Vordergrunde, obgleich sie ihn auch in seinem Grimme kennen; bei den Assyrern ist das Umgekehrte der Fall, und bislang ist sogar kein assyrischer Text vor Sargon II. bekannt, der Rammâns als des siegreichen Gottes Erwähnung thut. Šâla, Rammâns Gattin, wurde sehr geehrt und wird wohl eine Muttergöttin gewesen sein, die wahrscheinlich mit der Erde in Verbindung stand, aber bezüglich ihrer Bedeutung befinden wir uns noch gänzlich im unklaren.

---

1) Jensen, Kosmologie, S. 148, erinnert an V R. 46, 44 a. b., wo Rammâns sumerischer Beiname Nu-muš-da durch shagimu, „der Brüller“, erklärt wird. Die Ableitung von einer der Wurzeln rʿm oder rmm scheint also vor derjenigen von der Wurzel rvm den Vorzug zu verdienen. Sayce, Hibb. Lect., p. 205, hält die Erklärung von Rimmon als „Granatapfel“ mit Recht für eine mifsglückte Etymologie.

Aus welchem Naturgott der berühmte Nabû, der zu Borsippa seinen Hauptsitz hatte, hervorgegangen ist, kann mit den Daten, welche wir jetzt besitzen, überhaupt nicht entschieden werden. Alles was wir wissen ist, daſs ihm das Langwerden des Getreides zugeschrieben wird. Vielleicht war er ursprünglich kein anderer als Maruduk selbst als Prophet oder Orakelgott (n a b û) und daher Gott der Offenbarung (i l u t a š m ê t i), welcher, zu einem selbständigen Gott erhoben, wie das mehrere Male vorkommt, als sein Sohn betrachtet wurde. Als Prophet zeigte er sich in dem Morgenstern Mercurius, wie Maruduk in dem Planeten Jupiter. Was letztgenannter ehemals Êa gegenüber war, das wurde Nabû jetzt im Verhältnis zu ihm, „der echte Sohn, der höchste Diener oder Bote, der geliebte Überwinder“. Aber vor allem muſste er als der Gott, welcher den Willen des Allerhöchsten offenbart, der gewiesene Beschützer derer sein, welche auf Erden die Dolmetscher dieser Offenbarung waren, der Priester und Propheten. Das war er auch in der That, er, der Weise, der die Ohren öffnete und den Menschen die Schreibkunst gelehrt hatte, so sehr, daſs sein Ideogramm als Sohn Maruduks auch zur Bezeichnung eines Schriftgelehrten diente. Ein anderes Ideogramm, womit sein Name sehr häufig geschrieben wird (a n - p a = ilu ḫatti) kann sowohl Gott des Schreibstiftes oder Griffels als Gott des Scepters bedeuten. Absichtlich lieſs man beide Erklärungen gelten und nannte Nabû nicht nur den Gott der Schrift, sondern seinen Tempel „Haus des Scepters der Welt“ und versicherte, daſs er es sei, „welcher das Scepter der Regierung giebt zur Beherrschung aller Länder“ [1]). Der König herrsche und befehle, aber der Geistlichkeit hat er sein Scepter zu danken, und wehe ihm, wenn er das vergiſst! Wir sehen den Kultus des Nabû, vielleicht wohl mit der

1) I R. 61, Col. IV, 18 sq.

Macht der Priesterschaft, stets zunehmen, jedenfalls in Assyrien, und gerade in demselben Maſse, wie die Macht der Könige abnimmt. Zuletzt wagt man sogar einen Versuch, ihn zum einzig wahren Gott zu erheben. Es war im Jahre 807 v. Chr. unter der Regierung Rammânniraris III., eines Fürsten, an dessen Hofe die Königin Sammuramât, wahrscheinlich seine Mutter und eine babylonische Prinzessin, den Ton angab. Damals wurde zu Kalach ein neuer prächtiger Tempel für Nabû erbaut, und der Gott feierlich in ihn eingeführt. Zugleich weihte der Statthalter von Kalach und anderen Gauen zu Ehren seines Königs und seiner Königin, deren Patron Nabû war, acht Standbilder dieses Gottes mit einer Inschrift, in welcher er darauf dringt, auf diesen Gott allein und auf keinen anderen sein Vertrauen zu setzen. Daſs dieses Ziel nicht erreicht wurde, lieſs sich erwarten. Wohl aber wurde von dieser Zeit an der Nabû von Borsippa — denn dieser war es, wie aus den Inschriften hervorgeht — mit groſsem Eifer auch in Assyrien verehrt. Auch bleibt der Versuch der Königin und ihrer Diener, obgleich er nicht die Frucht trug, welche man erhoffte, merkwürdig als ein Beispiel von Propaganda in einer Naturreligion und in so alter Zeit.

4. Die Religion unter den Sargoniden.

Unter den Nachfolgern des eben erwähnten Rammânnirari III. war das assyrische Reich in beständigem Rückschritt begriffen, und schlieſslich ging die seit Jahrhunderten herrschende Dynastie, unfähig die sich stets wiederholenden Aufstände zu dämpfen, zugrunde. Aber mit der Herrschaft Assurs war es noch lange nicht vorbei; im Gegenteil, sie sollte in den anderthalb Jahrhunderten, die nun folgten (745—606), den Gipfelpunkt ihrer Blüte und Ausdehnung erst erreichen. Den Grund dazu legte ein mächtiger Feldoberster, Pulu, ein Mann

von fürstlichem Blut, der sich jedoch widerrechtlich des Thrones bemächtigte und als König den ruhmreichen Namen Tukulti-pal-ê-šarra (Tiglatpilesar III.) annahm. Als nun auch der babylonischen Dynastie (741) ein Ende gemacht war, welche durch einen chaldäischen Fürsten Ukin-zir gestürzt wurde, gelang es dem assyrischen Könige, diesen zu vertreiben und den Thron von Babel zu besteigen, auf welchem auch sein Sohn Ululai, als König Šulman-ašaridu (Salmanassar IV.), sich noch fünf Jahre lang behauptete. Dann aber wurde diese in den Augen der Assyrer ungesetzliche Dynastie gestürzt durch einen Fürsten, der wahrscheinlich einem Zweige des alten Königshauses angehörte und sich Sargon (Šarru-kênu, der echte König) nannte. Nun beginnt, während sich unter ihm und seinen Nachfolgern die assyrische Herrschaft stets weiter ost-, nord- und vor allem westwärts ausbreitet, ein beständiges Ringen um den Besitz von Babel zwischen den assyrischen und den chaldäischen Königen der Seeküste, vorzüglich denen aus dem mächtigen Hause Jakîn. Die Babylonier suchen bald bei den einen, bald bei den anderen Unterstützung; aber sobald sie können, machen sie sich völlig unabhängig. Gewöhnlich werden sie jedoch von einem assyrischen König oder Unterkönig regiert.

Die Folge dieser engeren politischen Verbindung war nicht die Unterdrückung der babylonischen Religion und die Aufnötigung der assyrischen, sondern vielmehr eine innige Verschmelzung beider. Bemerkt zu werden verdient, dafs nicht allein die Chaldäer — laut der Namen, welche sie tragen, Anbeter derselben Götter wie die Babylonier — sondern auch die Assyrer, welche doch einen anderen Hauptgott hatten und durch die Unzuverlässigkeit der Babylonier sehr gereizt waren, die Götter Babels und ihre Tempel nicht nur schonten, sondern ihnen sogar ihre besondere Verehrung und Fürsorge widmeten. Sie folgten darin dem Beispiel der früheren

assyrischen Könige, welche dasselbe thaten, so oft ein Kriegszug nach dem Süden sie mit Babel in Berührung oder wenigstens in die Nähe der heiligen Stadt brachte. Tiglatpilesar III. erwähnt nicht nur die Opfer, welche er den Göttern Babyloniens und vor allem denen der Hauptstadt wiederholt darbrachte, unter welchen diesesmal, merkwürdig genug, auch Ašur und Šeru'a vorkommen, sondern dafs er auch die höchste Weihe der Könige von Babel, durch „das Ergreifen der Hände des Bêl (Maruduk)“ empfing. In demselben Sinne handelten Sargon, als er den Chaldäer Maruduk-bal-iddinna II. nach einer zwölfjährigen Regierung vertrieben hatte, Ašur-aḫi-iddinna (Esarhaddon), sein Enkel, der zeitweise in Babel residierte und die Stadt besonders protegierte, und selbst Ašurbanipal (Sardanapalos), nicht nur als sein Bruder, der Unterkönig Šamaš-šum-ukin, ihm noch gehorchte, sondern auch nachdem er den gewaltigen Aufstand in allen Teilen des Reiches, an dessen Spitze dieser sich gestellt hatte, gedämpft und die Stadt Babel nach hartnäckigem Kampfe hatte stürmen müssen. Zwar wurde die Stadt gezüchtigt, aber die Götter und ihre Heiligtümer wurden respektiert und letztere restauriert. Nur der jähzornige und rachsüchtige Sin-aḫi-irba (Sinacherib, Sanherib) wufste seine Wut nicht zu zügeln. Er machte das ungehorsame Babel, das beständig abfiel oder die Regierung in die Hände ihm feindlicher Fürsten legte, dem Erdboden gleich, schleifte Paläste und Tempel, durchstach die Deiche und verwandelte so den Platz, wo „die Stadt der Gerechtigkeit“ (êr kitêni), „die Wohnung des Lebens“ (šubat balaṭi) gestanden hatte, in einen Sumpf. Die Götter selbst, nicht blofs die vor Jahrhunderten aus Assur geraubten, sondern auch die von Babel führte er mit in sein Land. Von dem Ärgernis, welches diese Greuelthat ohne Zweifel bei vielen erregte, ist keine Nachricht auf uns gekommen. In einem despotischen Staat wie Assyrien konnte es sich nicht öffentlich Luft machen.

Der babylonische Chronist schämt sich die Erniedrigung der Hauptstadt zu berichten und sagt lediglich, dafs nun acht Jahre lang kein König in Babylon regierte. In den offiziellen Dokumenten wird sie verblümt, und die Züchtigung Babels dem Zorne Maruduks zugeschrieben, weil der babylonische König Mušêzib-Maruduk die Hilfe des Königs von Elam mit Geld aus dem Tempelschatze erkauft habe. Aber kaum war der Tyrann von einem seiner Söhne ermordet, und hatte sein geliebter Sohn Ašuraḫiddin (Esarhaddon) den Aufruhr unterdrückt, den Mörder bestraft und die Regierung angetreten, als er sich beeilte, die heilige Stadt und ihre Tempel wieder herzustellen. Persönlich leitet er das Werk, geschmückt mit dem Kudur, der heiligen Kopfbedeckung des Königs als Tempelbauherrn. Mitten in seiner Thätigkeit, von welcher wiederholte Kriegszüge, zuletzt nach Ägypten, ihn abriefen, überraschte ihn der Tod, und erst unter der Regierung seiner Söhne, des Oberkönigs Ašurbanipal und des babylonischen Unterkönigs Šamaššumukin, hielten die nach Assyrien weggeschleppten Götter ihren feierlichen Wiedereinzug in die Tempel Babels. Nach Beendigung des Bruderkrieges hat der assyrische König sich beeifert, die Heiligtümer in Babel und Borsippa auszuschmücken, hauptsächlich die Tempel Ê-sagila und Ê-zida; diesem schenkte er u. a. vier silberne Stiere.

In Assyrien beharrten Sargon und seine Nachfolger bei der Verehrung aller der Götter des Pantheons, auch der jüngeren babylonischen. In seiner neuen befestigten Sommerresidenz Dûr-Šarukin baut Sargon aufser anderen auch einen Tempel für Nabû und nachdem er dort Kriegsgefangene verschiedener Sprachen und Völker als Einwohner angesiedelt hat, stellt er Weise und Schriftgelehrte an, um ihnen „die Furcht Gottes und des Königs" einzuschärfen. Dafs die ewig kriegführenden Assyrer vor allem Kriegsgötter anbeteten, läfst sich denken. Besonders suchten sie neben dem Schutze Ašurs, Nindarṣ,

Nergals denjenigen der strengen, wehrhaften Ištar von Arbela (Arba'il). Sie zieht mit ihnen in die Schlacht, erscheint ihnen im Traum, spricht ihnen Mut zu in der Gefahr und versichert sie des Sieges. Und als Esarhaddon gegen seinen aufrührerischen Bruder zu Felde zieht, ermutigen ihn Prophetinnen und ein Prophet aus der Tempelschule von Arbela in einer Reihe von Orakeln, die noch erhalten sind.

Die Sargoniden sind in der Litteratur, vor allem in der religiösen, fleifsiger als ihre Vorgänger bei den Babyloniern in die Schule gegangen. Eine Anzahl heiliger Texte haben sie abschreiben lassen und in der Bibliothek oder dem Archiv ihres Palastes verwahrt. In den Urkunden ihrer eigenen Tafelschreiber, welche von einem grofsen Fortschritt in Stil und Abfassung zeugen, begegnet uns eine ausgesprochene Neigung zum Synkretismus, zur Vermischung und Verschmelzung verschiedener Göttergestalten. Die Hauptgötter werden kaum noch voneinander unterschieden. In ein und demselben Abschnitt einer Inschrift Ašurbanipals wird Ištar als Tochter jedes der Götter der höchsten Triade und Ašurs bezeichnet; mit anderen Worten, man gebrauchte nach Belieben als Stilschmuck die Namen aller dieser Götter als identisch, um den höchsten zu benennen. Nusku werden in einem Satze Anu, der alte Bel, Apšu und Maruduk als Vater zuerkannt, woraus hervorgeht, dafs sie für den Schreiber keine numina mehr, sondern einfach nomina waren [1]). Die Verwechslung von Anu mit Nindar und Sin stammt vielleicht schon aus früherer Zeit; aber in einer Hymne aus der Regierung Ašurbanipals heifst es, dafs Anu das Leben von Ašur, dem Vater der Götter, empfangen hat, und Nabû wird zum Boten An-šars gemacht, womit hier wohl

1) Vgl. dieses und noch andere Beispiele bei Jensen, Kosmologie, S. 273.

sicher Ašur gemeint ist[1]). Diese Verwirrung in dem überlieferten, sorgfältig geordneten Göttersystem, für die offizielle Religion ein Zeichen des Verfalls, ist ein Beweis für den Fortschritt des religiösen Denkens und die Offenbarung eines höheren religiösen Bedürfnisses.

1) Die Hymne (Brit. Mus. K. 100) ist noch unediert, aber übersetzt von Sayce, Hibb. Lect., p. 127f., Note 3.

Fünftes Kapitel.

Die Religion in dem neubabylonischen Reiche.

1. Nebukadrezar der Grofse.

Nineve lag in Trümmern, das assyrische Reich bestand nicht mehr. Bevor es jedoch den wiederholten Attaquen der Meder erlag, hatte ein chaldäischer [1]) Feldoberster, Nabopolassar (Nabûpaluṣur), den Verfall der Monarchie nach dem Tode Ašurbanipals benutzt, um sich auf den Thron Babels zu schwingen und durch eine Heirat seines Sohnes Nebukadrezar (Nabûkuduruṣur) mit einer medischen Prinzessin sich des gefährlichen östlichen Nachbarn als Bundesgenossen zu versichern. Dieser nahm zwar das eigentliche Assyrien und alle die nördlichen Besitzungen bis an den Halys in Kleinasien in Beschlag, liefs aber dem Chaldäer frei, alle die südlichen Provinzen der gefallenen Monarchie bis an das Mittelländische Meer seinem Reiche hinzuzufügen. Dieses neubabylonische, eigentlich chaldäische Reich ist das letzte, kurze Aufleuchten von Babels Macht und Glorie gewesen.

Der König, welcher das Reich auf diese Höhe führte, war der grofse Sohn Nabopolassars, Nebukadrezar II., der schon zu Lebzeiten seines Vaters an die Spitze des

1) Siehe darüber H. Winckler, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte, S. 60 ff. und meine Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 421 f.

Heeres gestellt die Ägypter schlug und, nachdem er ihm gefolgt war, während seiner langen Regierung mit fester Hand auf dem Fundamente weiter baute, welches Nabopolassar gelegt hatte. Auf das, was er für Babel that, legte er selbst das gröfste Gewicht. Aus anderen Quellen wissen wir einige Details von seinen siegreichen Kriegszügen; nur ein sehr beschädigtes Annalenfragment erzählt, wie sein siegreiches Heer in Ägypten bis zu den Nilkataraktén vordrang. In den anderen, ziemlich zahlreichen Inschriften, die von ihm erhalten sind, erwähnt er es nur beiläufig, um seinem Gott dafür zu danken. Selbst da, wo man am meisten die Verkündigung seines Kriegsruhmes erwarten sollte, in den Inschriften, welche er in Feindesland an die Felsen bei dem Nahr-el-kelb und dem Wadi Brissa meifseln liefs, thut er dessen nicht oder kaum Erwähnung; wohl aber berichtet er ausführlich, was er in Babel zur Verherrlichung Maruduks und Nabûs gethan hat. Er findet kein Vergnügen an den pomphaften Titeln, welche frühere Herrscher und auch noch die Assyrer führten; „König von Babel" war sein einziger, dem nur noch hohepriesterliche Würden beigefügt wurden, und die lebhafte Verehrung, welche sowohl sein Vater als er selbst für die beiden genannten Götter hegten, liefs ihn im Gegensatz zu der Praxis seiner Vorgänger, die meist an anderen Orten residierten, seinen Sitz nach Babel selbst verlegen und seinen Palast in unmittelbarer Nähe desjenigen Maruduks erbauen.

Zwar machte die eifrige Anbetung des grofsen Bel zu Babel und des zu Borsippa weder Nabopolassar noch Nebukadrezar exklusiv gegenüber den anderen Kulten der Hauptstadt oder der übrigen Städte des Reiches. Im Gegenteil: überall haben sie die verfallenen Tempel restauriert, in Sippar, Larsa, Ur und an anderen Orten. Aber die meiste Sorge wurde doch den vielen Heiligtümern Babels und Borsippas zugewendet; Nebukadrezar zählt ihrer, aufser den beiden Haupttempeln,

nicht weniger als zehn zu Babel und sechs zu Borsippa auf. An dem Bau des Hauses des Ecksteins Himmels und der Erde, der Ziḳurat oder des Turmes des grofsen Maruduktempels Ê-sagila in Babel, nahm, wie das schon Esarhaddon gethan hatte, der König Nabopolassar mit seinen beiden Söhnen Nebukadrezar und Nabûšu(m)lisir selbst teil. Er trug in eigener Person Backsteine und Kalk auf dem Haupte, sein Erstgeborener that dasselbe, wie ein gewöhnlicher Arbeiter, und der Jüngste schob den Wagen. Natürlich war dies nur eine Eröffnungszeremonie des Baues, und der König sprach dabei den Segen. Aber es geht daraus hervor, wie heilig dieses Werk geachtet wurde. Ohne Zweifel hat Nebukadrezar, als er König war, dasselbe gethan. Es gelang ihm, den Bau sowohl Ê-sagilas als Ê-zidas zu vollenden, und seine wichtigste Inschrift, verglichen mit einem anderen Text, giebt Gelegenheit, die Einrichtung eines babylonischen Haupttempels einigermafsen kennen zu lernen [1]).

Ein solcher Tempel bestand aus verschiedenen Gebäuden, welche von einem oder mehreren Vorhöfen umschlossen waren; denn diese lagen nicht, wie in Ägypten, in einer Reihe hintereinander, sondern die gröfseren umfafsten die kleineren, und in der Mitte befand sich der eigentliche Tempel mit seinen vornehmsten Heiligtümern. Das Zentrum bildete die eben erwähnte Ziḳurat, ein in Terrassen sich erhebender Turm, wie er zu einem Haupttempel gehörte, jede Stadt aber nicht mehr als

---

1) Vgl. hierbei meine „Bemerkungen über Ê-sagila in Babel und Ê-zida in Borsippa, zur Zeit Neb. II.“, in Zeitschr. f. Assyriol. II, 1887, S. 179 ff. Ausführlicher in den Arbeiten der K. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk. III. III. 1886, pag. 103 vgg. Darauf erschien in einem Appendix von A. H. Sayces Hibbert Lectures, p. 437 ff. Smiths Übersetzung einer von ihm aufgefundenen Beschreibung des Haupttempels, welche meine Bemerkungen grofsenteils bestätigt. Auf einen grofsen Irrtum darin macht Jensen aufmerksam, Kosmologie, S. 492 ff.

einen besafs. Die Zahl der Stockwerke schwankte zwischen zwei und sieben; sowohl der Turm zu Babel wie der zu Borsippa hatte deren sieben. Sind die Zahlen, welche Smith angiebt, richtig, so nahmen die Terrassen an Länge und Breite von dem Fufse nach der Spitze zu ziemlich regelmäfsig ab, aber die Höhenunterschiede waren von ganz anderer Art [1]). Am Fufse des Turmes war das Haupttheiligtum des Tempels, der pâpâḫa des Herrn der Götter Maruduk, welcher den Namen Ê-kua (Haus der Ruhe oder Haus der Beschwörung?) trug; wahrscheinlich in der Nähe desselben, aber mit einem der Thore verbunden, Kâ-ḫilibu, das Heiligtum der Gattin Maruduks Zarpanitu; an einer anderen Seite, aber ebenfalls bei einem Thore, ein Ê-zida, d. h. ein Heiligtum für den Sohngott Nabû, und wieder an einer anderen Seite eine Kapelle für den Vater des Hauptgottes, Êa. Nach Smith gehörte zu dieser letzteren noch eine Kapelle für Nusku, zu der für Nabû eine für Tasmêtu, seine Gattin, und endlich noch ein Tempel für Anu und Bêl. Man hatte also hier aufser dem Gott, welchem der ganze Tempelpalast gehörte, und seinem Hofstaat die drei Hauptgötter, und weil Maruduk und Nabû beide hier einen zu vornehmen Platz einnahmen, um für Êa Botendienste zu thun, gab man diesem dafür den Boten Bêls, Nusku, bei. Das Allerheiligste des ganzen Tempels, der parakku, nicht ein Gemach, sondern ein kleinerer Gegenstand, ganz aus Silber, von Nebukadrezar mit Gold und anderem Schmuck bedeckt, stand im Adyton, welches den Namen „glänzende Wohnung, Ort der schicksalbestimmenden Götter“ trug, und war entweder eine Art heiliger Lade oder ein Thronsessel, auf welchem Maruduk um die Zeit des grofsen Neujahrsfestes

---

1) Die sieben Stockwerke, von unten nach oben gerechnet, hatten dann die folgenden Dimensionen: $110 + 60 + 20 + 20 + 20 + 20 + 50 = 300$ = der Länge und Breite der Basis.

sich niederliefs und umringt von allen anderen Göttern das Schicksal des Königs und des Reiches entschied. Wahrscheinlich wurde dieser Gegenstand, wenn der Gott seinen Tempel verliefs, auf das heilige Schiff gesetzt, welches nach Maruduks Tempel „Schiff von Kua" hiefs und ebenfalls mit vielen Kostbarkeiten geschmückt war.

Aller Wahrscheinlichkeit nach bildete Ê-sagila einen Teil des Königshofes, ebenso wie der Haupttempel der neuen Stadt Sargons innerhalb der Wälle des Palastes lag. Jedenfalls grenzte der babylonische Tempel unmittelbar an den Palast Nabopolassars und seines Sohnes. Eine heilige Strafse verband ihn mit der Hauptstrafse von Babel, und auch diese hatten die beiden Könige verbessert und erhöht, um sie geeigneter für die Prozessionen zu machen, welche an hohen Festen gehalten wurden. Dann begegneten der Hauptgott von Babel und der von Borsippa einander, jeder in seiner heiligen Barke, und der Sohn begleitete sicher den Vater für einige Zeit nach Ê-sagila.

Der grofse Tempel des Sohngottes Nabû zu Borsippa hiefs, ebenso wie sein Heiligtum in Ê-sagila, Ê-zida, vielleicht das „Haus des wahren (Sohnes)" [1]), und war, obwohl kleiner als derjenige Maruduks, in derselben Weise eingerichtet. Um den Turm von sieben Stockwerken, „das Haus der sieben Abteilungen des Himmels und der Erde", waren auch verschiedene Heiligtümer geschart, von welchen die des Nabû und der Nanâ die vornehmsten waren. Der Turm war zu Nebukadrezars Zeit durch die Einflüsse der Witterung und lange Verwahrlosung sehr baufällig geworden und mufste beinahe gänzlich restauriert werden, ein Werk, wodurch er sich die Fürsprache des Mittlers bei seinem Vater Maruduk zu erwerben hoffte.

---

1) Winckler in Schraders Keilinschriftl. Bibliothek, III, 2, S. 35: „das gesetzliche Haus".

Dieses seinem Wesen nach zweieinige Götterpaar war, wenigstens für Nebukadrezar, das eigentliche Objekt der Anbetung. Als König konnte er den Göttern der verschiedenen Gauen, welche schon seit Jahrhunderten zu einem Pantheon verbunden waren, seine Huldigung, ihren hervorragenden Tempeln in den uralten heiligen Städten und ihren zahlreichen Heiligtümern in der Metropole seine Fürsorge nicht vorenthalten. Die Religion des Volkes und des Reiches war und blieb polytheistisch; daran konnte und wollte er nichts ändern. Aber wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis war Maruduk sein eigener, einziger Gott, und Nabû verehrte er als dessen Sohn und Offenbarung. Ausdrücklich bezeugt er, dafs er die Götter und Göttinnen fürchtet um des geehrten Namens dieser beiden willen. Maruduk ist der Gott, der ihn geschaffen hat und ihn liebt, in dessen Dienst er seine Siege erstreitet, die Unbotmäfsigen unterwirft und das Land regiert. Inbrünstig bittet er ihn, dafs er in seiner Gnade, welche er über alle ausbreitet, ihn seine hohe Herrschaft liebgewinnen lassen, die Ehrfurcht vor seiner Gottheit in sein Herz pflanzen und ihm alles schenken möge, was ihm, dem Gotte, wohlgefällig sei.

Vergleicht man die Gebete Nebukadrezars mit denen seiner Vorgänger, auch auf dem Throne von Assyrien, so ist nicht zu verkennen, dafs sie diese an Reinheit und Erhabenheit bei weitem übertreffen. Eine innigere und tiefere Frömmigkeit spricht aus ihnen, die von dem Fortschritt des religiösen Bewufstseins zeugt.

2. Der Untergang des chaldäischen Reiches.

Nach dem Tode Nebukadrezars und der sehr kurzen Regierung seines Sohnes Amil-Maruduk (Evil-Merodach) nahm den Thron der Mörder des letzteren ein, Nergal-šar-uṣur (Neriglissar), der auf denselben Ansprüche als

Schwiegersohn Nebukadrezars erhob [1]. Es scheint, dafs er in der religiösen Politik keine andere Richtung einschlug, als sein Schwiegervater. Wenigstens lag die Erhaltung und Verschönerung der grofsen Tempel zu Babel und Borsippa auch ihm am Herzen, und er selbst scheint Ê-sagila besonders begünstigt zu haben.

Eine neue Revolution brachte die Regierung in die Hände eines anderen Magnaten aus Babel, Nabû-nâ'id (Nabonedos), unter welchem das einst so ruhmvolle Reich sich zum Untergange neigte. Er war ein frommer, aber schwacher König, in seiner Frömmigkeit selbst beschränkt und furchtsam. Er tadelt an seinen Vorgängern, dafs sie bei dem Restaurieren der Tempel so leichtsinnig zu Werke gingen und, wenn sie den alten Grundstein mit der Stiftungsurkunde nicht fanden, das Heiligtum auf einem Platze wieder errichteten, welcher vielleicht nicht der vor Alters geweihte war. Er handelt anders: weder Mühe noch Kosten scheut er, um den Grund in weitem Umkreise und bis in grofse Tiefe hinein aufzugraben; und mehr als einmal sieht er seinen Eifer glänzend belohnt. Urkunden von alten Königen, wie Naram-Sin und Šagašaltiburiyaš, kommen zutage. Das ist seine gröfste Freude. Sodann baut er Tempel in den alten berühmten Hauptstädten Sippar-Agaḍe, Larsa, Ur, später, auf Grund eines ihm im Traum zuteil gewordenen göttlichen Befehls, in Harrân. Mit Unrecht hat man gemeint, dafs sein Bestreben gewesen sei, das drohende Unheil von seinem Reiche durch Restauration des Kultes des uralten Hauptgottes von Ur, Sin, abzuwenden, und dafs er deshalb den Dienst Maruduks vernachlässigt habe. Wenigstens für den Kultus von Šamaš und Anunit hat er nicht minder geeifert, und jedenfalls in den ersten Jahren seiner

1) Die Meinung, dafs er ein Königssohn gewesen sei, welche ich auch in meiner Babylon.-assyr. Geschichte S. 457 und 465 noch vertreten habe, beruht auf einer verkehrten Lesung des Textes. Vgl. Winckler, Untersuchungen, S. 46.

Regierung erkannte er Maruduk als seinen Hauptgott an, war Babel seine Residenz. Aber in den späteren Jahren wurde das anders. Da schlofs sich der König, während sein Sohn, vielleicht wohl derselbe Bêl-šar-uṣur (Belšazar), der früher in Ur residiert zu haben scheint und in der jüdischen Tradition der letzte König von Babel geworden ist, sich an der Spitze des Heeres in Sippar befand, in die Stadt Têma ein und begann den Dienst Maruduks zu vernachlässigen. Obschon man fortfuhr, in Ê-sagila und Ê-zida Opfer zu schlachten, um den göttlichen Schutz zu erflehen (ki salmu), so wurde doch das grofse Fest des Jahresanfanges nicht mehr gefeiert, Nabû nicht nach Babel geführt, Maruduk zog nicht aus, ihm entgegen, und der König zeigte sich nicht in der Hauptstadt. So blieb es, auch nachdem der junge persische Eroberer Cyrus bei Arbela den Tigris überschritten und ein kleines Königreich an den Grenzen von Nabonedos' Gebiet erobert hatte, bis zum sechzehnten oder siebzehnten Regierungsjahr des letzteren. Da wurde endlich wieder ein Fest gefeiert, um Rettung zu suchen, bei welchem Maruduk seine Wohnung verliefs; aber zugleich wurden verschiedene Götter der babylonischen Städte aus ihren Heiligtümern nach der Hauptstadt gebracht. Nichts wollte helfen. Eine einzige Schlacht entschied über das Los der alten Monarchie; das Heer unter der Anführung des Sohnes des Königs wurde von den Persern geschlagen, und als nun infolgedessen ein Aufstand ausbrach, und Sippar von Cyrus ohne Schwertstreich genommen wurde, war auch Babel bald in seiner Macht und Nabonedos sein Gefangener.

Was Nabû-nâ'id zu einer so veränderten Haltung gegen den Herrn der Götter, den eigentlichen Nationalgott Babyloniens, bewogen hat, bleibt für uns dunkel. Schon ein Jahr nachdem Astyages von Cyrus geschlagen, und dieser König von Medien geworden war, zog sich der babylonische König aus Babel zurück, und hörte das

grofse Fest hier auf; und doch ist dieses das Jahr, in welchem er auf Befehl Maruduks selbst den Sintempel von Harrân restauriert. Aber sicher ist, dafs er dadurch die mächtige Priesterschaft Babels und auch sein Volk sich entfremdete, und dafs ihm sowohl die Abstellung des Nisanfestes als die Überführung der Lokalgötter nach Šuana, dem heiligen Quartier von Babel, als eine grofse Sünde angerechnet wurde. Deshalb wurde Cyrus nicht nur als ein gerechter König, als Wiederhersteller von Ordnung und Friede, sondern auch als der von Maruduk selbst gerufene Retter und der Erneuerer des nationalen Gottesdienstes mit Freuden empfangen. Er beeilte sich, die nach Babel gebrachten Götter nach ihren Sitzen zurückzuführen und ihre Tempel wieder in guten Stand zu bringen, und — soviel wir aus einer beschädigten Stelle schliefsen können — hat selbst seinen Sohn Kambyses in einem Tempel Nabûs zum Könige weihen lassen.

3. Die Verbreitung der babylonisch-assyrischen Religion.

Die Religion der Babylonier und Assyrer gehört ebensowenig wie die meisten antiken Religionen zu denjenigen, welche man Missionsreligionen genannt hat; sie wurde nicht anderen Völkern als eine neue Heilslehre gepredigt. Aber ihre religiösen Überlieferungen und Symbole haben sich dennoch bei anderen Nationen verbreitet, und diese haben verschiedene Kulte und Gottheiten von Babel und Assur übernommen. Geflissentliche Propaganda ist in der Regel nicht die Ursache davon gewesen, und verhältnismäfsig selten wurde die Verehrung des Hauptgottes der Eroberer den überwundenen Völkern aufgenötigt. Aber die Überlegenheit der babylonischen Kultur, der Glanz der babylonisch-assyrischen Herrschaft, die uralte Heiligkeit Babels spornten viele zur Nachfolge auch auf dem religiösen Gebiete an und liefsen sie erwarten, dafs die Götter eines so mäch-

tigen Volkes nicht vergebens verehrt werden würden. Wie Nanâ von Uruk durch die Elamiter geraubt und jahrhundertelang verehrt wurde, berichteten wir bereits. Später werden wir sehen, wie der Kultus verschiedener, zweifellos babylonischer Gottheiten, wie des Tammuz (Dumuzi) und der grofsen Mutter der Götter, in ganz Westasien verbreitet war. Ob auch Ištar-Aštart hierher gehört, oder ob sie eine noch ältere Gottheit war, welche die semitischen Völker seit vorhistorischer Zeit miteinander und vielleicht auch mit den Ägyptern gemein hatten, mufs vorerst unentschieden bleiben. Mythe und Kultus, welche sie mit Tammuz in Verbindung bringen, sind sicher echt babylonisch. Selbst die Griechen versichern noch, dafs der Kultus von Aškelon babylonischen Ursprungs sei.

Nach Auffindung der Briefe von El-Amarna erscheint dies nicht mehr wunderbar. Diese Briefe, von verbündeten Königen und ägyptischen Statthaltern in Westasien an zwei ägyptische Könige der 18. Dynastie gerichtet, alle mit mehr oder weniger modifizierter babylonischer Keilschrift und meist in babylonischer Sprache geschrieben, beweisen, dafs vor der Oberherrschaft Ägyptens in diesen Gegenden Babel seine Macht bis an das Mittelländische Meer ausgedehnt haben mufs, sodafs Sprache und Schrift der früheren Suzeränin, nachdem Ägypten sie verdrängt hatte, selbst im Verkehr mit der neuen Herrscherin die offizielle blieben. Und wo dieses der Fall ist, kann die Übernahme religiöser Vorstellungen, Überlieferungen und Gebräuche kaum unterbleiben. Manche Übereinstimmung westasiatischer Sagen mit solchen, deren babylonischer Ursprung feststeht, wird dadurch genügend erklärt.

Und so blieb es auch in späteren Zeiten, erst durch Vermittlung Assyriens, dann wieder unter unmittelbarem babylonischen Einflufs. In der Geschichte der Religionen Kanaans, Phöniziens, Arâms, Israels und Kleinasiens werden wir die Spuren davon finden. Ob der Einflufs der

babylonischen Religion sich vor der persischen Herrschaft auch bei den östlichen Nachbarn, Medern, Persern, Indiern geltend gemacht habe, ist ein Problem, welches noch nicht mit Sicherheit zu lösen ist. Wir sahen, dafs die ersten Achämeniden Maruduk und die anderen Götter Babels verehrten, und es wird sich herausstellen, dafs unter den späteren Fürsten dieses Hauses babylonische Kulte in die zarathustrische Religion aufgenommen wurden.

Soviel ist gewifs, nach dem Falle Babels lebte die alte Religion noch jahrhundertelang fort. Welcher historische Wert auch der Erzählung des Buches Esther zuerkannt werden mag, merkwürdig ist, dafs die darin vorkommenden jüdischen Hauptpersonen an dem Hofe des persischen Königs zu Susa nach Maruduk und Ištar heifsen. Dafs in der hellenistischen Zeit unter dem Einflufs des herrschenden Synkretismus babylonische Kulte, hin und wieder mit persischen vermischt, ihren Weg nach dem fernen Westen fanden, und chaldäische Astrologen dort eine grofse Rolle spielten, ist bekannt.

Sechstes Kapitel.

Charakteristik und Beurteilung der babylonisch-assyrischen Religion.

1. Grad der Entwicklung.

Bei der Bestimmung des Entwicklungsstadiums, in welchem sich eine Naturreligion befindet, hat man natürlich die höchste Stufe in Betracht zu ziehen, welche sie in ihrer Entwicklung erreicht hat, und sein Urteil nicht durch das beirren zu lassen, was sie in ihren ersten Anfängen gewesen oder in den Tagen ihres Verfalls geworden ist. In den Jahrhunderten, als der sumerische Teil der Bevölkerung entweder noch unvermischt oder wenigstens dem semitischen noch durchaus überlegen war, waren die verehrten Wesen noch mehr Dämonen als Götter und wurden meistens ganz oder teilweise in Tiergestalt dargestellt; Beschwörungen und Zauberwirkungen spielten eine sehr wichtige, wenn nicht die wichtigste Rolle im Kultus. Wäre die Religion auf diesem Standpunkte verblieben, so würde man sie zu den polydämonistisch-magischen und therianthropischen rechnen müssen. Aber sie ist nicht auf demselben stehen geblieben. Zwar sind, wie in Ägypten, die alten Vorstellungen und Gebräuche nicht aufgegeben, sondern sowohl in der offiziellen wie in der Volksreligion beibehalten. Aber sie sind in den Hintergrund gerückt und mit etwas Höherem verbunden. Die androcephalen Löwen und Stiere sind Thürhüter der

Paläste und Tempel, die Göttergestalten mit Adlerkopf sind Genien oder Schutzgeister, Ungeheuer mit Gliedmafsen von allerlei Getier sind böse Dämonen, verschiedene von ihnen sind Halbgötter oder Heroen der Sage geworden; die hohen Götter selbst werden ausschliefslich in rein menschlicher Gestalt abgebildet oder gedacht. Nur um sie wiederzuerkennen, stellt man sie auf ihr heiliges Tier oder verändert den alten Fischgott in ein menschengestaltiges Wesen mit einer Fischhaut als Kappe und Mantel. Von eigentlichem Tierdienst, der vielleicht den alten Sumeriern nicht fremd war, ist in der Zeit der semitischen Herrschaft keine Spur mehr vorhanden. Und bleiben auch die magischen Zauberformeln und Litaneien im Gebrauch, so werden sie nun immer mit schönen Hymnen und Bufspsalmen verknüpft. Kurzum, die alten mythischen Wesen der Sumerier und ihre Riten nehmen in der babylonisch-assyrischen Religion keinen bedeutenderen Platz ein, als die pelasgischen in der Mythologie und dem Kultus der Hellenen.

Ebensowenig, als die Überlieferungen aus dem altsumerischen Kultus dazu berechtigen, die babylonisch-assyrische Religion unter die magischen und therianthropischen zu rechnen, darf man sie auf Grund einiger Stellen des Alten Testamentes als nicht mehr betrachten, wie eine Anbetung der Himmelskörper, als dasjenige, was man früher mit einem zweifelhaften Namen Sabäismus nannte. Die Verehrung von Sonnen- und Mondgottheiten hat sie thatsächlich mit allen Religionen des Altertums gemein; wir sahen jedoch schon, dafs diese Götter nicht blofs die sichtbaren Himmelskörper selber, sondern höhere Lichtgötter waren, welche sich in ihnen offenbarten. Der Gestirndienst nahm, je weiter sie in der Kenntnis der Astronomie fortschritten, einen immer hervorragenderen Platz in der Religion der Babylonier und Assyrer ein. Vorzüglich die Planeten, die sie wahrscheinlich zuerst von den Fixsternen unterscheiden lernten,

brachten sie mit einigen ihrer Gottheiten in Verbindung, Venus als Morgen- und Abendstern mit Ištar und der grofsen Bêlit, Merkur mit Nabû, Mars mit Nergal, Jupiter mit Maruduk, Saturn mit Nindar, und auch anderen ihrer höchsten Götter, wie Anû, dem alten Bêl und Êa, wiesen sie ihren Platz am Himmel in einem Stern oder Gestirn zu [1]). Auf den Stand der Himmelskörper wurde stets acht gegeben; und überzeugt davon, dafs dieser zusammenhing mit demjenigen, was sich auf Erden ereignete, und dafs die Götter hierdurch den Menschen ihren Willen zu erkennen gaben, nahm man bei wichtigen Vorfällen sorgfältig Notiz von demselben, um aus ihm Weissagungen bezüglich der nächsten Zukunft herzuleiten. Die Astrologie war in Babel und Assur zu einer Art Wissenschaft erhoben, aus welcher die Astronomie hervorgegangen ist. Auch war jeder Tag einem oder mehreren Göttern geweiht; der 7., 14., 21., 28. und obendrein der 19. Tag eines jeden Monats war ein Ruhetag (šabattu), welcher hauptsächlich von dem Könige und den Priestern als Fasten- und Bufstag gehalten wurde, und jeder 10. Tag war ein Freudentag, an welchem kein Bufspsalm angestimmt werden sollte. In diesem allen steht die babylonisch-assyrische Religion nicht tiefer wie alle anderen, selbst die zivilisiertesten Naturreligionen der Antike; sogar höher, insofern es, obwohl aus animistischem Boden erwachsen, verständiger geregelt und auf richtigere Wahrnehmung gegründet war. Und hiernach mufs sie beurteilt werden — nicht nach den schwächlichen Nachahmungen benachbarter Fürsten oder den Quacksalbereien einer verbummelten chaldäischen Priesterschaft, welche nach dem Falle des Reichs mit ihren vermeintlichen Zauberkünsten aus dem Aberglauben der westlichen Völker Kapital zu schlagen versuchte.

---

1) Man vgl. hierüber die schönen Untersuchungen von Jensen in seiner Kosmologie, passim.

In der Theologie steht sie ebenso hoch, wie die ägyptische Religion. Wir fanden bereits, dafs sie es niemals zu einem entschiedenen Monotheismus gebracht, aber dafs sie sich doch den äufsersten Grenzen des monarchischen Polytheismus genähert hat.

2. Charakteristik.

Die Charakteristik einer Religion ist die Bestimmung der Richtlinie, in welcher sie sich entwickelt hat. Bei der Religion, mit der wir es hier zu thun haben, ist diese Richtung zweifellos dieselbe, welche wir bei allen sogenannten semitischen Religionen wahrnehmen. Wieviel Elemente einer früheren Religion, die so gut wie gewifs zu den nichtsemitischen zu rechnen ist, in ihr auch konserviert wurden: der Grundzug dieser Religion ist semitisch, wenn auch noch nicht so deutlich ausgesprochen, wie bei den später und höher entwickelten Völkern der Familie, namentlich den Israeliten und den Arabern.

Dafs sie sich von den Göttern im allgemeinen keine andere Vorstellung machten, als ihre Stammverwandten, bezeugt die Übereinstimmung in den allgemeinen Bezeichnungen: ilu, bêlu und bêlit, malik, die sämtlich Erhabenheit und Herrschaft andeuten. Der Glaube an ihre Immanenz fehlt nicht gänzlich, aber sie werden doch überwiegend transcendent aufgefafst, wenn dies hier auch noch nicht so einseitig geschah, wie bei jüngeren semitischen Nationen. Die Abneigung gegen die Verehrung von Göttern, welche als böse oder grausam für Ursachen des Übels gelten — eine Abneigung, welche bei den Ariern immer wächst — kennen sie ebensowenig als ihre Brudervölker. Und sie unterscheiden sich, wie diese letzteren, sowohl von den Ariern als von den Ägyptern dadurch, dafs sie fremde Götter überhaupt nicht oder nur selten duldeten; ihre eigenen Götter sind

die einzig wahren, denen zu widerstehen Gottlosigkeit ist. Auch das wichtige theokratische Dogma der Semiten, der Glaube an die unumschränkte Oberherrschaft der Gottheit, wenn auch gemildert durch die Erkenntnis ihrer Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gnade, hatte bei Babyloniern und Assyrern tiefe Wurzeln geschlagen. Dieses Dogma beherrscht alle Thaten der Könige, welche sich als ihre Stellvertreter auf Erden und die Exekutoren des göttlichen Willens betrachten. Natürlich blieb dieser einigermafsen primitive Glaube an eine gerechte und fürsorgliche Weltregierung auch bei ihnen noch innerhalb der engen Grenzen des nationalen Partikularismus.

Wir sahen, dafs das Königtum bei den Babyloniern sowohl wie bei den Assyrern aus der Priesterschaft hervorgegangen war, und gern nahmen die Fürsten immer die Titel iššakku ṣîru oder „oberster Hoherpriester“ und selbst šangu, einfach „Priester“, an. Daneben standen noch andere priesterliche Rangstufen, Magier (maḫḫi, vgl. Jerem. 39, 3), Zauberer (iššebi, ašibi), Sühnpriester (ramki), welche die Reinigungsopfer verrichteten, Orakel und Träume auslegten und durch Beschwörungen Kranke heilten; aber ob diese Namen verschiedene Arten bedeuteten, und die auch vorkommenden nabê oder Propheten ebenfalls von ihnen unterschieden waren, ist jetzt noch nicht zu konstatieren. Jedenfalls haben sie in Assyrien niemals solch' eine Macht ausgeübt, wie in Ägypten, wenn auch die Vermutung nicht unbegründet ist, dafs sie in Babel einen bedeutenden Einflufs besafsen.

Nach den Abbildungen zu urteilen, zeichnen die Opfer (nindabu, „Gabe“, niḳu, „Trankopfer“) und der Kultus (niš ḳâtî, „Aufheben der Hände“, auch wohl liptat ḳâtî, „Falten der Hände“) sich durch Einfachheit aus. Man bringt Ziegen und Hirschkälber, Früchte und Weihgeschenke dar. Von einer heiligen Prostitution, über

deren eigenartige Einrichtung in Babel Herodot einen nicht vollkommen glaubwürdigen Bericht giebt, und von Menschenopfern, welche man auf Grund eines biblischen Berichtes[1]) den Babyloniern zugeschrieben hat, ist in den Denkmälern und Texten keine sichere Spur zu finden, obschon wenigstens die Assyrer, welche Vergnügen daran fanden, die grauenhaften Martern der Kriegsgefangenen abzubilden, sich nicht gescheut haben würden, auch die Menschenopfer darzustellen oder von ihnen zu berichten.

Hinsichtlich des Unsterblichkeitsglaubens stehen die Babylonier zwischen den Ägyptern und den anderen Semiten in der Mitte. Er ist bei ihnen noch nicht so sehr in den Hintergrund getreten, wie bei verschiedenen der letzteren, aber nimmt auch nicht einen so wichtigen Platz ein, wie bei den erstgenannten. Dafs er jedoch bei ihnen vorhanden war, erhellt aus den Epitheta, welche sie einigen ihrer Götter gaben, aus der mythischen Vorstellung der Unterwelt, wo zugleich der Born des Lebens ist, aus verschiedenen Stellen ihrer heiligen Lieder und aus ihrer Fürsorge für die Toten.

3. Beurteilung.

Die innige Frömmigkeit und der tiefreligiöse Sinn, wodurch die Semiten sich selbst in ihren Verirrungen auszeichnen, verleugneten sich auch bei den Babyloniern nicht. Das ganze Leben wird auch bei ihnen von der Religion beherrscht. Über die Weise, auf welche die Gottheit sich den Menschen offenbart und diese mit jener verkehren, haben sie noch dieselben Vorstellungen, welche man überall im Altertum antrifft und die selbst

---

1) 2. Kön. 17, 24. Aber Halévy hat mit Recht bezweifelt, ob das hier erwähnte Sĕpharwájim wohl mit Sippar in Babylonien identifiziert werden dürfe. Er sucht den Ort mit mehr Wahrscheinlichkeit in Aramäa.

in Israel noch gangbar waren. Unmittelbare Theophanieen oder Offenbarungen gehören nach ihnen zu der Zeit, als Halbgötter und Heroen die Menschheit regierten. Selbst die Boten der hohen Götter, ihre Söhne und Töchter, welche in der mythischen Geschichte ihre Befehle überbringen und umgekehrt als Mittler der niederen Wesen bei ihnen wirksam sind, Maruduk, Nabû, Nusku, Ištar, stehen mit den Menschen nicht mehr in direktem Verkehr, sondern erscheinen ihnen nur im Traum oder sprechen zu ihnen durch rätselhafte Zeichen und geheimnisvolle Orakel. Aber es stand jedem frei, sich unmittelbar an die Gottheit zu wenden und zu ihr zu beten. Auch das hatten sie mit allen Völkern der Antike gemein, dafs sie davon überzeugt waren, sich durch verdienstliche Werke, namentlich die Stiftung und Verschönerung von Tempeln, die Darbringung reicher Gaben und Opfer, mit einem Worte, durch die Sorge für den Kultus der Gunst und Gnade der Götter versichern zu können. Aber in Religionen, die um ein gutes Stück höher stehen als die ihrige, selbst im Christentum des Mittelalters, und wahrlich nicht in diesem allein, begegnen wir derselben Idee und wird sie auf ebenso naive Weise ausgesprochen. Die Religion Israels, wie sie durch die Propheten des 8. Jahrhunderts und der späteren Zeit geschaffen wurde, überragt diese an Reinheit und Erhabenheit der Anschauung freilich bei weitem. Aber der Geist, welcher sich bei den Propheten so herrlich offenbart, redet dann und wann auch in den religiösen Liedern Babels und Assurs. Vor allem in den merkwürdigen Bufspsalmen und Klageliedern, von denen eine Anzahl erhalten blieb, und die — wie alt sie auch sein mögen — sicherlich von semitischer Herkunft sind. Verschiedene Stellen dieser Psalmen stimmen in Ton und Geist mit den hebräischen überein, obgleich sie sich von ihnen in einem wichtigen Punkte unterscheiden, nämlich darin, dafs sie noch nicht auf entschieden monothei-

stischem Boden erwachsen sind. Denn wenn sie auch in der Regel an eine, für den Dichter dann die höchste Gottheit gerichtet sind, so rufen sie doch zugleich die Vermittlung einer Anzahl anderer an. Aber weil die Götter hier auch nichts anderes als Mittler sind, so thut ihre Erwähnung der Innigkeit der persönlichen Beziehungen zwischen dem Menschen und dem Gotte, welchen er anbetet, wenig Abbruch. Obendrein wird zuweilen überhaupt kein bestimmter Gott genannt, und ist so die Grenze des Monotheismus erreicht, wenn sie auch nicht überschritten wird.

Die babylonisch-assyrische Religion ist noch eine Naturreligion und noch nicht eine von denjenigen, welche man supranaturalistische oder ethische genannt hat. Dennoch wird sie sehr bestimmt mit ethischen Überzeugungen und Gedanken verknüpft. Wir sahen schon, daſs die Götter als Beschützer von Wahrheit und Recht, als die Regenten einer, wenn auch noch so dürftig vorgestellten, natürlichen und sittlichen Weltordnung galten. Von diesen Göttern, ihren Schöpfern und Herren, fühlten die Frommen sich in allem abhängig und ihnen dankten sie ihr Heil und ihre Siege. Traf sie jedoch Unglück, Miſsgeschick, Krankheit, dann sahen sie darin eine Äuſserung des Zornes der Götter, welchen sie durch ihre bewuſste oder unbewuſste Sünde erregt hatten, und dann thaten sie alles, was sie konnten, um für diese Vergebung und, was sie als notwendig damit verbunden betrachteten, Abwendung der Strafe zu erlangen. Die Sünde und ihre Folgen scharf voneinander zu scheiden, hatten sie noch nicht gelernt. Aber sie wurde tief empfunden und als Abweichung vom rechten Wege, Verdunkelung und Unreinheit, wie als Feindschaft gegen Gott aufgefaſst. Verstehen wir die bezüglichen Stellen richtig, so stellte man sich vor, daſs jeder Mensch seinen eigenen Schutzgott hatte, der einigermaſsen mit seinem besseren Ich identifiziert wurde. Sündigte er, dann verlieſs ihn der Gott, aber

war doch in erster Linie sein Fürsprecher, um für ihn Vergebung zu erlangen und den göttlichen Zorn in Gnade zu verkehren.

So kann die Religion, welche im Stromgebiet der beiden Flüsse blühte, die Vergleichung mit derjenigen Ägyptens sehr wohl bestehen. Stand sie auch in ihrer ältesten, nichtsemitischen Form wahrscheinlich tiefer, als die ägyptische auf der Höhe ihrer Entwicklung: die Semiten haben sie doch einen grofsen Schritt vorwärts gebracht. Sie hat auch alte, animistische Elemente aufgenommen, aber nicht in so grofser Anzahl und nicht in so einfältiger Form, und sie hat dieselben besser verarbeitet, als dies in Ägypten geschah. Bei allem Abstande von der Religion Israels in ihrer vollendeten Entfaltung ist sie doch nahe mit ihr verwandt, und sie steht am Anfange einer Entwicklungsreihe, deren Schlufs der prophetische Mosaismus bildet.

Drittes Buch.

Die Religion in Vorderasien.

Die Religion in Vorderasien.

Quellen.

Die einheimischen Quellen für die Kenntnis der semitischen Religionen Vorderasiens — unter welchem Namen hier die Länder zwischen dem Euphrat und dem Mittelländischen Meer verstanden werden, mit Ausschlufs Kleinasiens — sind spärlich, für die Religionsgeschichte von geringer Bedeutung und stammen meist aus jüngerer Zeit. Sie sind so gut wie ausschliefslich epigraphisch und bedeuten schon aus diesem Grunde namentlich für die Mythologie sehr wenig. Denn sie geben uns zwar die Namen der Götter und einzelne ihrer Attribute, aber selbst die Lesung verschiedener von diesen Namen ist unsicher. Etwas mehr Licht verbreiten sie über den Kultus und diejenigen, welche ihm vorstanden; und die vielen zusammengesetzten Namen, welche in den Inschriften vorkommen, gestatten uns wenigstens den Schlufs, dafs die religiösen Begriffe der Westsemiten der Art nach nicht von denen ihrer östlichen und südlichen Stammverwandten verschieden waren. Indessen ist der Gewinn, welchen die Entdeckung und Bearbeitung dieser zahlreichen Inschriften, die jetzt zu einem Corpus gesammelt werden, für die Religionsgeschichte Westasiens abgeworfen hat, nicht zu verachten; sie lassen uns mindestens die aus anderen Quellen geschöpften Berichte besser verstehen. Neben den Inschriften kommen

auch einige Abbildungen auf Monumenten und Münzen in Betracht, von denen jedoch die meisten aus einer Zeit datieren, als der Hellenismus die einheimischen Traditionen schon wesentlich modifiziert hatte. Dagegen ist der Stein des Königs Meša von Mo'ab sowohl wegen seines hohen Alters, als wegen seines wichtigen Inhalts ein Zeugnis von ungewöhnlichem Werte.

Es ist sehr die Frage, ob die sogenannten Fragmente des Sanchuniathon (Sakun-yitten), welche die phönicische Theogonie und Mythologie behandeln, einem ursprünglich phönicischen Werke entlehnt sind. Philo Herennius von Byblos, ein Zeitgenosse Hadrians, soll solch ein Werk übersetzt oder frei wiedergegeben haben, und Fragmente davon findet man bei Eusebius und Porphyrius. Aber obschon verschiedene Gelehrte von Ruf es nicht für unwahrscheinlich hielten, daſs der byblische Philosoph alte Urkunden benutzt und griechisch bearbeitet habe, andere, wie Graf Baudissin[1]), zweifeln daran stark; und es ist zuzugeben, daſs der Inhalt der Fragmente viel Veranlassung zu solchem Zweifel bietet. Jedenfalls ist es schwierig, das Alte und Echte von den Zusätzen Philos zu scheiden, und noch schwieriger, die Entstehungszeit der Vorlage zu bestimmen; schwankt man doch zwischen der Zeit Salomos und derjenigen der Seleukiden.

Noch viel trauriger ist es mit den Quellen bestellt, aus welchen die Kenntnis der Religionen der nichtsemitischen Völker Vorderasiens, die man gewöhnlich unter dem Namen der Hethiter zusammenfaſst, geschöpft werden muſs. An Monumenten, von denen die meisten sogar mit Inschriften versehen sind, fehlt es nicht. Sie zeugen von einer eigenartigen, jedoch augenscheinlich unter babylonisch-assyrischem Einfluſs stehenden Kultur, welche in Hamat, Aleppo und Karkemisch ihre Zentren

1) Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I. Leipzig 1876.

hatte und über ganz Kleinasien verbreitet war. Aber die Hieroglyphen, in welchen die Texte geschrieben sind, sind noch nicht entziffert, und wir sind daher genötigt, die Bedeutung der religiösen Darstellungen zu erraten. (Vgl. S. 226. 250 f.)

Was hier über die semitischen Religionen Vorderasiens und die Quellen zu ihrem Studium gesagt worden ist, gilt natürlich nicht von der mosaischen Religion. Die Urkunden derselben repräsentieren eine Geschichtsquelle ersten Ranges, obschon die Tendenz dieser Schriften, welche überall ein religiöses Interesse verfolgen, auf die Wahl und die Darstellung der historischen Ereignisse, welche sie erzählen, nicht ohne merklichen Einfluſs geblieben ist. Da wir für die eigentliche Geschichte der Religion Israels auf andere Werke verweisen müssen und dieselbe hier allein in ihrem Verhältnis zu den andern in Kanaan und dessen Nachbarschaft herrschenden Religionen behandeln, brauchen wir uns mit der Geschichte und Kritik der Bücher des Alten Testamentes nicht näher zu befassen. Daſs diese auch für die Kenntnis der alten Landesreligionen Kanaans und einiger Nachbarvölker wertvolle Daten enthalten, ist allgemein bekannt.

Die Inschriften, welche die Kriegszüge der assyrischen Könige in Vorderasien beschreiben, lehren über die Religion dieser Landstriche zwar nicht viel Neues, aber bestätigen doch das anderweitig Bekannte. Dasselbe gilt von einigen ägyptischen Quellen.

Die griechischen Schriftsteller, bei denen dann und wann ein einzelner Bericht über die Religionen vorkommt, mit welchen wir uns hier beschäftigen, sind in der Hauptsache dieselben, welche schon in den beiden ersten Büchern genannt wurden. Nur zwei andere müssen wir hier besonders nennen. Der eine ist Menander der Ephesier, von dessen Phoenicica bei Flavius Josephus, Clemens Alexandrinus und Johannes Lydus kurze Fragmente erhalten sind. Gerade über die Religion berichten

sie jedoch wenig. Viel bedeutender ist der Verfasser der Schrift *Περι της Συριης Θεου*, eines Werkchens, welches man gewöhnlich, jedoch mit Unrecht, Lucianus zuschreibt. Der Verfasser, welcher sich als Assyrer bezeichnet, erzählt, was er selbst gesehen und über die alte Zeit von den Priestern gehört hat. Er spricht von den bedeutendsten Tempeln Phöniciens, die er selbst besucht hat, beschreibt aber vor allem ausführlich die Heiligtümer und den Kultus der syrischen Göttin zu Hierapolis in Syrien (Bambyke), zu deren Mysten er selbst gehörte. Zwar schildert er die Vorstellungen und Gebräuche, wie sie zu seiner Zeit, also erst nach dem Beginn unserer Zeitrechnung, beschaffen waren, aber bei der bekannten Zähigkeit religiöser Institutionen und Überlieferungen werden sich diese damals wenigstens in der Hauptsache nicht wesentlich von dem unterschieden haben, was früher üblich war; und in jedem Fall darf seine Beschreibung dieses Lokalkultes als ein lehrreiches Bild der religiösen Verehrung betrachtet werden, welche in ganz Vorderasien herrschte.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

1. Die in diesem Buche zu befolgende Methode.

Wir sind gezwungen, in diesem Buche eine andere Methode zu befolgen, als in den vorhergehenden. Denn die Religionen, mit welchen wir uns nun beschäftigen müssen, haben ja eigentlich keine Geschichte. Die Quellen, über welche wir verfügen und von denen soeben Rechenschaft gegeben wurde, setzen uns nicht in den Stand darzustellen, wie sie sich in den Jahrhunderten ihres Bestehens entwickelt haben, wenn wir auch annehmen dürfen, dafs sie in verschiedenen Epochen erhebliche Veränderungen erlitten haben. Wir müssen uns daher beschränken auf die Mitteilung oder besser die kurze Zusammenfassung dessen, was uns über die vorderasiatischen Religionen bekannt ist, mit Andeutung desjenigen, was sie miteinander gemein hatten, und desjenigen, wodurch sie sich voneinander unterschieden.

Die einzige Religion aus diesem Kreise, für deren Kenntnis die Quellen reichlicher fliefsen, und von deren Entwicklung wir uns auf Grund der wissenschaftlichen Untersuchungen der letzten Jahre eine wahrscheinliche Vorstellung machen können, ist diejenige Israels. Von ihr kann man wohl sagen, dafs sie eine Geschichte hat, wenn auch die Auffassungen dieser Geschichte bei den verschiedenen Gelehrten je nach ihrer Richtung weit

auseinanderlaufen. Aber obwohl die Religion Israels von allen semitischen Religionen — die mohammedanische nicht ausgeschlossen — die wichtigste und von allen Religionen des Altertums die höchste ist, vermögen wir doch hier keine ausführliche Beschreibung ihrer Geschichte zu geben. Diese würde lediglich eine oberflächliche Wiederholung der Resultate sein können, welche die Arbeit der Spezialforscher ergeben hat — die aber von solchen, für welche dieses Werk in erster Linie bestimmt ist, besonders studiert werden müssen. Wir dürfen also für die Kenntnis der israelitischen Religion und ihrer Geschichte auf Werke, wie die von Kuenen, Wellhausen, Stade, Kittel und Anderen verweisen und voraussetzen, daſs diese unseren Lesern genügend bekannt sind. Was von uns bezüglich der Religion Israels zu leisten ist und durch die Anlage dieses Werkes gefordert wird, ist dies: den Entwicklungsgang dieser Religion in groſsen Zügen zu skizzieren und vor allem zu untersuchen, in welchem Verhältnis sie während der verschiedenen Perioden ihrer Geschichte zu den Religionen der Stammverwandten und Nachbarn Israels gestanden hat, ferner welchen Einfluſs die Religionen der groſsen Völker, welche einander die Hegemonie über die kleinen Staaten am rechten Euphratufer streitig machten, sowohl auf diejenige Israels als auf die der anderen westasiatischen Stämme ausgeübt haben. Scheint so der Umfang dieses Buches nicht im Einklang zu stehen mit der Wichtigkeit der Religion, in welcher die semitischen Religionen des Altertums ihren Höhepunkt erreichten: diese Beschränkung ist beabsichtigt und hat gerade in der auſsergewöhnlichen Bedeutung Israels ihren Grund.

2. Das Land und die Völker.

Das Land, welches die Völker bewohnten, mit deren Religion wir uns jetzt beschäftigen wollen, erstreckt sich vom Euphrat im Osten bis zum Mittelländischen Meer,

dem Meer des Sonnenuntergangs, wie die Assyrer es nannten, im Westen und wird nördlich durch das spätere Armenien, das alte Nairi und Urartu, südlich und südöstlich durch die arabische Wüste begrenzt. Sein östlicher Teil ist bis dicht an das Euphratufer ebenfalls Wüste, nur für wandernde Stämme bewohnbar; sein westlicher Teil, von hohen Waldgebirgen, Hermon, Libanon und Antilibanon, durchschnitten und nach Norden zu in die Gebirge Amanos, Tauros und Antitauros auslaufend, ist an beiden Seiten dieser Gebirge und der Flüsse Jordan und Orontes gröſstenteils fruchtbares Land, wo reiche Städte blühten und kleine Staaten sich bildeten, die bisweilen vereint der Macht ihrer herrschsüchtigen Nachbarn, der Babylonier, Assyrer und Ägypter, zu trotzen wagten, aber meist unter sich uneinig und einem dieser groſsen Reiche unterworfen oder wenigstens tributpflichtig waren. Im Westen der hohen Berge dehnte sich längs der Meeresküste ein schmaler, nach Norden hin stets enger werdender Streifen Landes aus. Dieser war besäet mit Handelsstädten, welche sich aus kleinen Fischerdörfern entwickelt hatten, und deren Einwohner wohl dazu gezwungen waren, ihre Existenz auf die Seefahrt zu gründen. Die ältesten religiösen Mittelpunkte in diesen Gegenden waren Quellen, sowohl in der Wüste wie in den üppigen Thälern, aber vor allem die Hügel der Ebene und die Höhlen oder Gipfel der Berge, später erst die festen Siedelungen der Stämme und die groſsen Handelsplätze. Man hat mit Recht bemerkt (Pietschmann), daſs die wichtigsten Götter der Küstenstädte keine eigentlichen Meergötter waren, woraus hervorgeht, daſs die religiöse Überlieferung sich schon gefestigt hatte, ehe die Bewohner dieser Städte sich dort ansiedelten, und daſs die alten Götter hier einfach lokalisiert wurden.

Vielleicht waren die Ureinwohner dieser Länder keine Semiten. Doch ist die Vermutung unbegründet, daſs

die Hethiter (ägyptisch Ḫeta, assyrisch Ḫatti, hebräisch Ḫittîm), mit welchen die assyrischen Könige beständig Krieg führten, und die schon vor dem 15. Jahrhundert nicht unbeträchtliche Staaten am rechten Euphratufer, im 13. Jahrhundert ein mächtiges Reich am Orontes gestiftet hatten, die Nachkömmlinge einer autochthonen Bevölkerung gewesen seien. Semiten waren sie sicherlich nicht, wie die Namen ihrer Könige und die Sprache, welche diese in ihren Briefen an die Pharaonen gebrauchen, darthun, wenn sie auch in Syrien schon frühe mit Aramäern vermischt waren und aus diesem Grunde von diesen nicht immer genau unterschieden wurden. Die Reste ihrer eigenartigen Kultur, meist mit Inschriften in noch nicht entzifferten Hieroglyphen versehen, die in Ḥamât und in der Nähe des alten Karkemisch gefunden wurden, stimmen ihrem Charakter nach mit alten Monumenten Kappadokiens und sogar Lydiens und Phrygiens überein. Hieraus hat man geschlossen, daſs die Herrschaft des Hethiterreiches sich bis zu diesem Umfange ausgedehnt habe. Wie dem auch sei, jedenfalls scheinen die Stämme, welche von Kappadokien aus ihren Einfluſs bis nach dem Westen Kleinasiens hin ausübten, Verwandte der Hethiter am Orontes gewesen zu sein. Die Patinäer, welche nahe beim Amanos, nicht weit von der Küste wohnten, waren es ohne Zweifel. Jensen verspricht den Beweis zu liefern, daſs sie Arier (Indogermanen) waren, am nächsten verwandt mit den späteren Armeniern.

Die Aramäer, von den Griechen Syrer genannt, eine Bezeichnung, welche nicht — wie meist angenommen wird — aus „Assyrer“ verdorben, sondern vielleicht einem nahe bei Kleinasien wohnenden aramäischen Volksstamm (Suri) entlehnt ist, waren sicher Semiten. Die frühesten Kriegsberichte der assyrischen Könige rechtfertigen die Vermutung, daſs sie ehemals bis nach Nordmesopotamien zwischen Euphrat und Tigris vorgedrungen waren und hier sogar Niederlassungen hatten. Sie wur-

den von dort durch die assyrischen Waffen vertrieben und wendeten sich teils nach Süden, wo man sie in Babylonien bis östlich vom Tigris findet, teils nach Westen, wo sie das ganze Gebiet zwischen Euphrat und Libanon, zwischen Aleppo und der arabischen Wüste überfluteten, sich mit den Hethitern vermischten, endlich der Übermacht derselben ein Ende machten und in Hamat, Damaskus und an anderen Orten Königssitze stifteten, die in der Geschichte eine gewisse Rolle gespielt haben.

Im Südwesten wohnten die Kana'anäer, vom rechten Jordanufer bis an die See, und schon in uralter Zeit hatten sie sich von hier aus längs der Küste verbreitet. Zu ihnen gehörten die Amoriter (wenn dies nicht ein anderer Name für das ganze Volk ist) und das berühmteste Handelsvolk der Antike, welches wir im Anschlufs an die Griechen die Phönicier nennen. Sie sprachen eine semitische Sprache, die mit dem Aramäischen wie dem Hebräischen nahe verwandt war. Von welcher Seite her sie in das Land eingewandert sind, ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Eine alte, bei Herodot erhaltene Tradition nennt das Erythräische Meer, d. h. den persischen Golf, als den Ausgangspunkt ihrer Streifzüge. Aber man darf nicht viel darauf geben. Aller Wahrscheinlichkeit nach kamen sie aus Süden oder Südosten.

Alle diese Völker müssen kürzere oder längere Zeit vor dem 15. Jahrhundert v. Chr. unter babylonischer Herrschaft gestanden haben. Sonst ist nicht zu erklären, weshalb sie, von den ägyptischen Königen der 18. Dynastie ihrem Scepter unterworfen, in ihrem Verkehr mit dem Suzerän fast alle die Sprache, und selbst diejenigen, welche sich ihrer eigenen Sprache bedienten, die etwas modifizierte Schrift der Babylonier gebrauchten, wie die in El-Amarna gefundenen Briefe beweisen. Jedenfalls geht hieraus hervor, dafs sie ihre Kultur von Babel entlehnten, eine Thatsache, welche bei der Beurteilung ihrer religiösen Überlieferungen und Riten nicht aus dem Auge

verloren werden darf. Wenn doch Sprache und Schrift der früheren Herrscher, auch nachdem ihre Macht längst gebrochen war, noch immer offizielle Geltung behielten, so mufs man ihre geistige Überlegenheit wohl tief empfunden haben, und dann kann auch ihre Religion nicht ohne Einflufs auf die einheimische geblieben sein.

Die letzten, welche sich in und bei Kanaan ansiedelten, waren die Philister und — wahrscheinlich etwas früher — die Hebräer, ihre Erbfeinde. Woher die erstgenannten stammen, ist völlig dunkel, denn die Lage ihrer Heimat Kaphtor ist unbekannt. Wahrscheinlich kamen sie, wenn auch auf einem Umwege, aus aramäischen Gegenden; ihre Religion wenigstens weist dorthin (Ed. Meyer). Die Hebräer nennen Ur-Kašdîm (Ur der Chaldäer, was man jetzt meist, doch nur auf Grund des Gleichklangs, für Ur in Südbabylonien hält) und bestimmter Ḫarran als Wohnsitz ihrer Stammväter, was bei ihnen eine rein nationale und nicht eine den Kanaanäern entlehnte Tradition ist. Wir kommen darauf zurück. Ist das Hebräische ihre eigene, ursprüngliche Sprache und nicht die von ihnen angenommene und einigermafsen ihrem Dialekt angepafste Landessprache der Kanaanäer, dann waren sie die nächsten Verwandten dieser letzteren und um einige Jahrhunderte länger, als diese, Nomaden geblieben. Dies ist bei weitem das Wahrscheinlichste. Von all' den Stämmen, welche die älteste Sage zu den Söhnen ʿEbers rechnet, haben die meisten, Mo'ab, Ammon, Edom, die Staaten bildeten, Ismael, der das schweifende Hirtenleben fortsetzte, in der politischen Geschichte nur eine sehr untergeordnete Rolle gespielt. Nur die Söhne Israels haben ihre Zeiten der Macht und Gröfse gehabt, war auch ihre Herrschaft, mit der von Ägypten und Babel-Assur verglichen, unbedeutend. Aber in der Geschichte der Religion nimmt dieses kleine Volk den ersten Rang ein.

Zweites Kapitel.

Das Gemeinschaftliche in den Religionen Vorderasiens.

1. Gemeinschaftliche Vorstellungen.

Bei der grofsen politischen Zerrissenheit, die in Vorderasien herrschte, ist die bunte Mannigfaltigkeit der Göttersysteme und Lokalkulte, welche man hier bemerkt, nicht wunderbar. Die meisten Völker dieser Länder haben den Nomadenzustand überwunden und sind zum sefshaften Leben übergegangen. Nur in den Wüstengegenden schweifen noch Hirtenstämme umher. Aber die gröfseren oder kleineren Staaten, welche sich bildeten, stehen nebeneinander und meist sogar einander gegenüber; und mögen auch einige zeitweilig ihre Herrschaft etwas weiter ausdehnen und sich einzelne Nachbarn unterwerfen, keine Monarchie fafst sie jemals alle in einen mächtigen Staatsverband zusammen. So kommt es, dafs auch keine offizielle Priesterschaft die Hauptgötter der verschiedenen Städte und Stämme zu einem System vereinigt und einem nationalen Gott, dem Gott des Königs oder der Hauptstadt, unterstellt, wie das in Theben, in Babel und in Nineve geschah. Selbst eine Volkseinheit wie die der Griechen mit ihren panhellenischen Heiligtümern, Festen und Spielen fehlte hier, wenigstens in alter Zeit, gänzlich. Deshalb hat man in diesen Religionen einen durchschlagenden Beweis für die jetzt so beliebte Theorie ge-

funden, daſs alle derartigen Lokalgottheiten nicht individuelle Formen von auch sonst noch in etwas anderer Weise vorgestellten und verehrten Göttern, sondern selbständige Schöpfungen seien, welche nichts miteinander gemein haben und erst später durch die Spekulation verbunden wurden. Inwiefern diese Theorie, in welcher gewiſs einige Wahrheit liegt, für einen prähistorischen Zustand der Religion zutreffend ist, haben wir hier nicht zu untersuchen. Sicher ist aber, daſs wir nicht die Augen schlieſsen dürfen vor dem, was die Kulte Vorderasiens miteinander und auch mit denjenigen anderer Semiten gemein haben, und was diese Theorie unerklärt läſst.

Dahin rechnen wir nicht die Überbleibsel von animistischen Anschauungen, wie sie nicht allein bei diesen und anderen semitischen, sondern bei allen Völkern des Altertums gefunden werden; z. B. daſs man alle Flüsse, durch Form, Gröſse oder Alter merkwürdige Bäume, Berge von besonderem Bau, wie die Vorgebirge Pni'el und Karm'el und die beiden Bergkegel Kasios (Ḳaṣiu) bei Antiochien und an der ägyptischen Grenze, oder von imponierender Gröſse, wie Libanon und Hermon, vor allem Steine, seien es nun Meteorsteine oder andere, für Wohnungen göttlicher Wesen hielt. Solche Vorstellungen leben in allen polytheistischen und naturalistischen Religionen beständig fort. Spezifisch semitisch ist allein die Verehrung einer Gottheit in der Gestalt eines Steines (Bêt-'el), den man salbte oder mit Blut bestrich zu wohlgefälligem Opfer; ein Kult, der auch bei anderen Völkern nicht ohne Beispiel ist, aber von allen Semiten, sowohl in Vorderasien als im Zweistromlande und in Arabien, besonders hochgehalten wurde. Daſs man die Götter auch bei allen Semiten in der Gestalt von Tieren oder in therianthropischer Form verehrte — unter den aramäisch-kanaanäischen Völkern meist als Stiere, Löwen, Fische und Vögel — ist bekannt. Aber wiewohl aus animistischem Boden hervorgewachsen, rein

animistisch ist dies alles in der historischen Zeit nicht mehr. Alle diese Fetische und göttlichen Tiere sind doch nun nicht mehr als solche Gegenstände der Verehrung, sondern nur als Inkarnationen oder Symbole der höchsten Götter, oder, wie einige Monstrewesen, Kerubîm, Seraphîm und dergleichen, als ihre Trabanten und Diener.

Unter den allgemeinen Namen für die göttlichen Wesen befindet sich einer, in welchem alle Semiten übereinstimmen, nämlich 'El (ilu), welcher in dieser Form, auch im Pluralis 'Êlîm und im Femininum 'Elat, in Kanaan und Aramäa vorkommt und in Phönicien mit dem verwandten 'Alôn (plur. 'Alonîm und 'Alonôt) wechselt. Beschränkter ist der Gebrauch des allgemeinen Namens Ba'al, B'el und des weiblichen Ba'alit, B'elit, eines Ehrentitels, den nur die Nordsemiten ihren Göttern gaben. Bei den Arabern und Äthiopiern kommt dies Wort wohl vor, aber lediglich in der Bedeutung „Gemahl“. Der Gott Bel in Südarabien bei den Sabäern ist wahrscheinlich aus Babylonien eingeführt. Nur bei den Kanaanäern und Aramäern sind noch zwei andere Ehrennamen für ihre Götter in Gebrauch, nämlich 'Adôn, „Herr“, und Milk (Malik, Melek), „König“, denn dafs dieser letztere auch in Babylonien, namentlich für den Sonnengott, üblich war, ist keineswegs bewiesen [1]; Babylonier und Assyrer gebrauchten dazu ihr Wort für König: šarru, und es könnte sein, dafs der Gott Malik, welcher in dem Haupttempel der Stadt Assur angebetet wurde, den Aramäern entlehnt wäre. Die weibliche Form Milkat (Malkat, Melèket) kommt auch vor, besonders als die Königin des Himmels, und ebenso Rabbat (Rubat), „Fürstin“, wenn diese nicht von den Ostsemiten übernommen ist.

---

1) Vgl. die Dissertation von Dr. B. D. Eerdmans, Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode, Leiden 1891, vor allem blz. 73 vgg., 87 vgg. und 90 vgg.

Eine solche Übereinstimmung in der Bezeichnung beweist, dafs die Semiten Vorderasiens, bevor sie sich in diesen Gegenden niederliefsen und in verschiedene Stämme und Staaten spalteten, eine engere, und dafs alle Semiten in uralter Zeit eine umfassendere Gemeinschaft bildeten. Was mehr ist: wo einzelne dieser Namen auf die Nord- und Westsemiten beschränkt sind, da sind doch die Begriffe, welche sie ausdrücken, allgemein semitisch. Wechselt auch das kanaanäisch-aramäische Milk, Malik mit dem assyrischen Sarru, das kanaanäische Adôn mit dem aramäischen Mar und dem arabischen Dhu, der Grundgedanke bleibt derselbe: man entlehnte die Ehrentitel der Götter ihrer Erhabenheit, Macht und Herrschaft, man nannte sie gern Herr, Meister, König. 'Êl, Ilu möge nun von einer Wurzel abstammen, welche „hoch sein“, „Erhabenheit“ oder von einer, die „stark sein“, „Macht“ bedeutet, der Hauptbegriff ist in beiden Fällen identisch.

Und denselben Begriff findet man in den Namen wieder, welche die Verehrer dieser Götter sich selbst in Beziehung zu ihnen gaben. Sie nennen sich mit Vorliebe ihren Diener oder Sklaven (ʿabd, ʿobed, bod), ja sogar bisweilen ihren Hund (kelb). Auch die Wörter, welche ein Zusammenwohnen mit der Gottheit (ger oder gar, von Frauen zebel, Geliebte [1]) bedeuten, müssen im gleichen Sinne erklärt werden. Eine innigere Gemeinschaft wird durch die Benennungen angedeutet, welche den Anbeter als die Wohnstätte, das Zelt seiner Gottheit hinstellen (Ohelmilk, Ohelbaʿal), aber diese Benennung scheint auf die Phönicier, mindestens auf die Kanaanäer beschränkt zu sein.

Über die Bedeutung, welche diese Thatsachen für die Bestimmung des Charakters der semitischen Religionen in Vorderasien haben, ist später zu verhandeln. Jetzt

---

1) Vgl. Corp. Inscr. Sem. I, 158, Baʿalazebel, woraus der Name der phönicischen Gemahlin Achabs, Izebel, verkürzt zu sein scheint.

wollen wir nur eine immer noch von Einigen verteidigte Erklärung für die allgemeine Verbreitung der Götternamen 'Êl, Ba'al, Milk u. a. entschieden zurückweisen. Viele erblicken in den zahlreichen 'Elîm, Ba'alîm, Melakîm u. s. w. noch immer lokale Gestalten eines früher von allen Semiten oder einigen semitischen Völkern gemeinschaftlich angebeteten Gottes 'Êl oder Ba'al oder Milku oder wie er sonst geheifsen haben möge, mithin in diesen Namen ursprüngliche Eigennamen, welche erst durch die Zerstreuung der Stämme und die Stiftung vieler religiöser Zentren zu Appellativen geworden sind. Diese Ansicht ist durchaus falsch. 'Êl, Ba'al, Milk, 'Adôn sind niemals Eigennamen gewesen, sondern stets entweder Gattungsnamen oder Ehrentitel. Mag auch vielleicht bisweilen der eine oder andere hohe Gott von seinen eigenen Verehrern, oder ein Lokalgott von einem fremden Volke schlechtweg Êlos, Ba'al-Bel, Bêlos, Melek, Adonis genannt sein, so geschah das erst in späterer Zeit, als der Synkretismus herrschte und monotheistische Tendenzen sich schon stark geltend machten, oder unter Fremden, welche den Ehrennamen für einen Eigennamen hielten und auch meist die Sprache des Landes nicht einmal kannten. Dieselben Götter tragen zugleich die Titel 'Adon und Ba'al, und dann wechselt wieder Ba'al mit Êl (Ba'al-ḥamman, 'Êl-ḥamman). Ba'al und Ba'alit werden meist mit dem Namen eines Ortes oder mit Eigennamen verbunden, 'Adon und Mar mit possessiven Suffixen ('Adoni, 'Adonâi, 'Adonau, Marna), und die bekannteste Zusammensetzung mit Milk ist der Name des Tyrischen Stadtkönigs Melḳart (Milk-ḳart)[1].

---

1) Schon vor mehr als zwanzig Jahren habe ich diese Ansicht verfochten in meiner Vergelijk. Geschiedenis der Egypt. en Mesopot. godsdiensten, Amsterdam 1869—72, blz. 451—464. Vgl. die französische Übersetzung von G. Collins, Histoire comparée des anc. religions etc., Paris 1882, p. 281 suiv. Ich stand mit ihr damals so gut wie allein. Jetzt beginnt sie glücklich mehr und

2. Astarte und Adonis.

In derselben Weise wie von den 'Elîm, 'Alonîm, Ba'alîm und Ba'alôt wird auch bisweilen von den Astartes in der Mehrzahl gesprochen, wie das ja schon in Assyrien der Fall war. Dies hat die Meinung veranlafst, dafs auch 'Aštart, 'Aštarit ('Aštoret ist eine geflissentlich aus Abscheu veränderte Vokalisation, wie Molek, Moloch für Milk, Mèlek und Malik) eine allgemeine Bezeichnung für die Göttinnen war. Dem ist sicherlich nicht so, aber doch ist es nicht unmöglich, dafs mit diesem Namen nicht eine bestimmte Göttin, sondern eine Gattung oder Klasse von Göttinnen bezeichnet wurde, nämlich die der unvermählten Muttergöttinnen, welche sich nur zeitweilig mit einem selbsterkorenen Geliebten vereinigen [1]). Der Name kommt im Westen wie in Babylonien und Assyrien (ištar, ištaritû) in zwei Formen vor — der älteren: 'Aštar-'Athtar-'Attar-Atar und der jüngeren: 'Aštart-'Aštarit — und ist nicht sumerisch, denn in sumerischen Texten wird er immer durch einen anderen Namen ersetzt, sondern jedenfalls semitisch. Die Bedeutung ist noch dunkel, was bei einem so alten Namen nicht zu verwundern ist [2]). Man findet ihn in der einen oder anderen Form bei allen semitischen Völkern, mit alleiniger Ausnahme der Nordaraber; denn der von einigen Gelehrten versuchte Beweis, dafs die Ištar-Mythe auch ihnen bekannt war, ist nicht stichhaltig. Aber möge Ištar-Aštar nun auch eine so gut wie allgemein ver-

---

mehr Boden zu gewinnen. Vgl. für die jüngste Zeit R. Pietschmann, Geschichte der Phönicier, Berlin 1889 (Onken's Allg. Gesch.), S. 184 f. Anders noch E. Meyer, Gesch. des Altertums, I, § 174.

1) Dadurch würde zugleich der Ausdruck: die Astartes des Viehes (עשתרות צאן) als die Mutterschafe der Herde erklärt sein.

2) Nicht ohne Bedenken wage ich die Ableitung von einer Wurzel 'sr vorzuschlagen, die noch im Arabischen vorkommt mit der Bedeutung „eine Gemeinschaft eingehen, sich vereinigen", was für diese Göttin besonders passen würde.

ehrte Art von Göttinnen bezeichnen, in einer Form ist sie ohne Zweifel babylonischen und speziell sumerischen Ursprungs. In ganz Vorderasien ist die Mythe von Aštarits Liebe zu Adonis, ihrem Zusammenleben mit ihm, seinem frühen, gewaltsamen Tode, seinem Wiederaufleben und der auf diese Erzählungen sich gründende Kultus verbreitet. Und diese können nur aus Babylonien stammen und müssen schon während der ersten babylonischen Herrschaft über den Westen dorthin gedrungen sein. Denn Adon ist nicht das, wofür ihn die Griechen ansahen: der Eigenname des Gottes; die Semiten Vorderasiens nannten ihn Tammuz, und dies verrät seinen sumerischen Ursprung, denn Tammuz ist nur die härtere Aussprache des rein sumerischen Dumuzi (vgl. S. 162).

Haben die meisten semitischen Göttinnen keinen sehr selbständigen Charakter und sind sie in der Regel nicht viel mehr als das weibliche Spiegelbild des männlichen Gottes, so steht Aštarit nicht an der Seite oder unter der Herrschaft eines Gemahls; sie ist Muttergöttin und Göttin der Fruchtbarkeit, aber unvermählt, und selbst wählt sie ihren Geliebten, den jungen Frühjahrsgott, der jedoch nur kurze Zeit mit ihr vereinigt bleibt und in voller Jugendblüte von dem Gotte der glühenden Sommersonne getötet wird. Dann wird er tagelang von den Gläubigen beweint, vor allem an Orten, wo die Natur selbst davon zu zeugen schien. Aber sobald die Natur wieder auflebt, Wachstum und Üppigkeit Dürre und Mangel vergessen lassen, weifs man, dafs der gestorbene Gott aus dem Totenreich zurückgekehrt ist, und die Freude ist ebenso ungezügelt, wie vorher der Schmerz es war.

Die Mythe ist, wenigstens in ihrer allgemeinen Bedeutung, verständlich genug und nicht schwer zu erklären. Sie personifiziert den beständigen Wechsel von Leben und Tod, Blühen und Welken in der Natur. Aber ob

dies auch ihre ursprüngliche Bedeutung war, oder ob sie vielleicht, ehe sie auf die Jahreszeiten zugeschnitten wurde, den Wechsel von Nacht und Tag, Finsternis und Licht abbildete, ist schwerlich noch zu konstatieren. Die Göttin mit all' ihrem Zubehör ist so alt — sie mufs bei einem Volk entstanden sein, welches noch das Matriarchat hatte — die Erzählungen, welche sie betreffen, und die Darstellungen, welche von ihr gegeben werden, scheinen sich so zu widersprechen, dafs auch der scharfsinnigste Mythologe sich hier vor ein schwieriges Problem gestellt sieht, dessen Lösung allein durch eine sorgfältige und geduldige vergleichende Untersuchung gefunden werden kann [1]).

Und die Daten zu solch einer Vergleichung fehlen auch in Vorderasien nicht. Welche Modifikationen die Göttin auch durch örtliche Verhältnisse, vor allem wahrscheinlich durch die Verschmelzung mit den Lokalgöttinnen der Stammes- oder Staatenmittelpunkte erlitten haben mag, dennoch ist sie es, welche unter verschiedenen Gestalten in ganz Kanaan und Phönicien, ganz Syrien und Kleinasien verehrt wird. In den feuchten Niederungen, wo Quellen und Seen einen üppigen Pflanzenwuchs begünstigen, in den Grotten und auf den Höhen des Gebirges wird ihr, nach den dort bildlich dargestellten Symbolen, auf grobsinnliche Weise gehuldigt. In den gröfseren Tempeln bei oder in den Städten ist ihr Kultus mehr verfeinert; hier werden die Künste, die bildende sowohl als Musik und Gesang, zuhilfe ge-

1) Absichtlich vermeide ich hier die Lösung dieses mythologischen Rätsels zu erwähnen, welche mir als die annehmbarste erscheint, weil die Mitteilung derselben keinen Wert haben würde ohne die Darlegung der Gründe, auf welche sich meine Erklärung stützt, und der Raum zu dieser hier fehlt. Sobald ich die Zeit dazu finden kann, gedenke ich dies bei anderer Gelegenheit nachzuholen. Vorläufig vergleiche man meine Deutung, die ich auf dem Orientalistenkongrefs zu Leiden gab: La Déesse Ištar dans le mythe babylonien, Leiden 1884.

rufen, aber sie zeigt doch denselben Charakter. Es gab keine ansehnliche Stadt in Phönicien, die nicht ein oder mehrere Heiligtümer für verschiedene Formen der Aštarit hatte, und in Byblos ist sie selbst die Ba'alit der Stadt oder wenigstens mit dieser verschmolzen. Im eigentlichen Kanaan behalten manche Orte noch ihren Namen, nachdem sich schon die Israeliten dort angesiedelt hatten. Moab verehrt sie allein oder mit Kemoš zusammen. In Aškelon dient man ihr auf die Weise der Syrer, und im eigentlichen Syrien oder Aramäa wird sie eifrig angebetet. Die Hethiter haben sie unter ihre nationalen Gottheiten aufgenommen, und wie verschiedene Namen sie auch in Kleinasien tragen mag, je nach den Mundarten der dort zusammengedrängten Nationen, man erkennt sie doch überall wieder, selbst in der lykischen Lêtô, der Ephesischen Artemis und der Aphrodite von Troas. Dafs sie auch nach den phönicischen Kolonieen auf den Inseln und an der Nordküste Afrikas ihren Weg gefunden hat und in Karthago nicht vergeblich gesucht wird, versteht sich von selbst.

Wir haben hier also ein in so früher Zeit besonders merkwürdiges Beispiel der Verbreitung eines uralten, halbbarbarischen Kultes unter Völkern von sehr verschiedener Herkunft, deren jedes ihn in seine eigene Religion aufgenommen und sogar zu einem Hauptbestandteil derselben erhoben hat. Ob die kanaanäischen Stämme, als sie sich in den Küstenländern des Mittelländischen Meeres niederliefsen, den Astartedienst dort schon vorfanden, oder ob er erst später dort eingeführt wurde, wird wohl immer unsicher bleiben. Gerade weil er einen so wichtigen Platz in ihrer Religion einnahm, sollte man das erstere vermuten. Wie dem auch sei, die wollüstige Göttin war in diesen Gegenden so sehr zur Landesgöttin geworden, dafs auch die Söhne Israels ihr fleifsig dienten, und dafs es erst nach jahrhundertelangem, heftigem Kampfe der Reformpartei unter der Führung der Pro-

pheten gelang, diesen Rest barbarischer Sitte aus ihrer nationalen Religion zu entfernen.

3. Andere, bei verschiedenen Völkern vorkommende Gottheiten.

Auch andere Gottheiten als Astarte, wenn schon sie nicht so allgemein wie diese verehrt wurden, kommen doch bei verschiedenen Stämmen vor. Einige davon können von dem einen Volke dem andern entlehnt sein. So hat man bemerkt, dafs der Name des Gottes Jeʿuš, der in edomitischen, ja auch in späten israelitischen Eigennamen vorkommt, genau demjenigen des bekannten arabischen Gottes Jagûth entspricht[1]). Er kann jedoch von den Arabern zu den Edomitern, ihren Nachbarn, gelangt oder sogar, da der Name die allgemeine Bedeutung „Helfer" hat, ein ganz anderer Gott sein. Ebenfalls bei den Edomitern begegnet man dem wohlbekannten aramäischen Gotte Hadad, welchen die Aramäer auch nach Assyrien brachten und der zugleich bei den Phöniciern, den Kanaanäern und den Edomitern vorkommt. Aramäische Götter wanderten weit; so der Blitzgott Rešuph (Rešpu), den man für einen nordsyrischen hält, und der von Cypern, wo man ihn viel verehrte, selbst nach Ägypten übersiedelte. Neben ihm steht die kriegerische Anat, die ihn auch nach dem Süden begleitete; aber sie ist ursprünglich eine babylonisch-assyrische Göttin, welche — wie aus einigen Ortsnamen ersichtlich ist — auch nach Kanaan vorgedrungen war. Falls, was mir noch immer am wahrscheinlichsten vorkommt, die Namen Atergatis und Derketo zwei griechische Barbarismen für denselben Namen ʿAter-ʿata (Ter-ʿata) sind, dann wird diese aramäische Ištar auch aufserhalb ihres eigenen

---

1) Baethgen, Beitr. zur semitischen Religionsgeschichte, S. 10, vgl. S. 67 f. Früher schon Robertson Smith und Wellhausen, unabhängig voneinander, vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, III: Reste arabischen Heidentums, S. 19.

Landes angebetet, vor allem in Kanaan, wo sie die Stadtgottheit von Aškelôn war, vielleicht — aber nicht bestimmt — schon vor der Ankunft der Philister. Wie diese Kulte sich verbreitet haben, ob durch Kolonisation oder auf andere Weise, wissen wir nicht. Aber weil man sie bei mehr als einem Stamme antrifft, dürfen wir noch nicht behaupten, dafs diese Götter einst gemeinschaftlich verehrte altsemitische oder auch nur nordsemitische Gottheiten waren. Sie können sehr wohl übernommen sein.

Vielleicht gehören auch die wohlbekannten Götter Sin und Nebo hierher. Wird doch Sin nicht allein in Süd-Babylonien, wo man ihn mit dem Mondgott Nannar identifiziert, in Babel, in Assyrien und in dem halbaramäischen Ḫarran angetroffen, sondern ebenso in Süd-Arabien bei den Bewohnern von Yemen und auf der Halbinsel Sinai, deren Name von dem seinigen abgeleitet zu sein scheint. Nebo heifst der bekannte Berg jenseits des Jordans und eine Stadt, welche abwechselnd Israel und Moab gehörte. Bislang nahm man an, dafs diese Götter aus Babylonien und Assyrien stammten und von dort nach dem Westen gewandert seien. Wir sahen bereits, dafs Nabu erst in ziemlich später Zeit in Babel eingeführt und mit einer Gestalt Maruduks identifiziert sein kann; aber ob er mit Nebo in Moab zusammenhängt, ist unsicher. Mehr und mehr ist man dazu geneigt (so u. a. Winckler), auch den Ursprung des Sindienstes bei den Westsemiten zu suchen, wenn er auch um Jahrhunderte früher als Nabu seinen Weg nach Babylonien gefunden hat. Mit Sicherheit läfst sich hier keine Entscheidung treffen.

Anders jedoch ist es mit einigen anderen Gottheiten, wie Allat, oder wie die Phönicier ihren Namen aussprachen Ellot, einer Göttin, die bei allen Semiten vorkommt, nicht nur bei den Phöniciern und ihren Kolonisten, den Aramäern und Nabatäern, sondern ebenso bei den Assyrern und Arabern. Auch Gad, der Glücks-

gott, nach welchem einer der Stämme Israels benannt wurde, ist zwar nicht so allgemein verehrt, aber doch sicher ein altsemitischer Gott, und desgleichen Aziz, der Starke. Dafs alle Semiten einmal den Herrn des Himmels als höchsten Gott angebetet haben, würden wir feststellen können, selbst wenn man dem Namen Ba'alšamîn (Bêl-šamê) nicht bei so gut wie allen ihren Stämmen begegnete.

Kurzum, trotz der bunten Verschiedenheit der Stammesreligionen und Lokalkulte bei den Semiten Vorderasiens, und obgleich der überall verbreitete Astartedienst fremdem Einflufs zugeschrieben werden mufs, darf man nicht übersehen, was die Semiten und besonders die Nordsemiten in ihrer Religion gemein hatten. Ihre Religionen, wie sehr auch durch lokale Eigentümlichkeiten und Vermischung mit fremden Elementen modifiziert, sind nicht minder nahe verwandt, als ihre Sprachen; sind nicht in geringerem Grade wie ihre Dialekte die Schöfslinge Eines alten, in vorhistorischer Zeit blühenden Stammes. Hatten sie auch aus Gründen, welche erst später erörtert werden können, nur wenige bestimmte Götter gemein, so hatten doch ihre Gottheiten, die Vorstellungen, welche sie sich von ihnen machten, und die Weisen, auf welche sie ihnen dienten, denselben Charakter, und das schon beweist, dafs der grofsen Verschiedenheit auch eine religiöse Einheit voraufging.

4. Menschen- und Kinderopfer.

Bei allen semitischen Völkern in Vorderasien, die Araber nicht ausgenommen — über die Hethiter und ihre Stammverwandten in Kleinasien sind wir nicht genügend unterrichtet — herrschte einmal der barbarische Brauch, den höchsten Göttern zu bestimmten Zeiten oder bei besonderen Gelegenheiten Menschen und hauptsächlich Kinder zum Opfer zu bringen. Menschenopfer sind auch bei anderen Völkern nicht ungewöhnlich. Man findet

sie nicht nur bei barbarischen, sondern sogar bei Völkern, die an der Spitze der Zivilisation gestanden oder in dieser wenigstens eine beträchtliche Höhe erreicht haben. Auch die Arier haben sich nicht von ihnen frei gehalten. Doch dieser Brauch kommt bei ihnen nur in den Zeiten ihres Barbarentums oder in entlegenen Gegenden vor, wo man hartnäckiger am Alten festhielt. Selbst bei den Babyloniern und den sonst nicht weichherzigen Assyrern haben wir — wenigstens in historischer Zeit — keine sicheren Anzeichen davon gefunden. Dafs er bei den Arabern lange bestehen blieb und eigentlich erst durch den Islâm abgeschafft wurde [1]), erklärt sich aus der Art und dem Grade ihrer Entwicklung. Aber schwieriger ist zu begreifen, weshalb Völker, die in einer sehr verfeinerten Kultur eine solche Höhe erreicht hatten wie die Aramäer und die Phönicier, den blutigen Ritus nicht schon lange abgeschafft hatten. Und doch — weit entfernt davon, dies zu thun oder ihn lediglich aus Ehrerbietung vor dem Überlieferten formell fortzusetzen — haben sie keine Gelegenheit versäumt, ihn auszuüben. Keine Kolonie wurde ausgesendet, kein Kriegszug begonnen, ohne die Götter durch Menschenopfer zu bewegen, ihren Beistand nicht vorzuenthalten. Kehrte man im Triumph aus dem Felde heim, so schlachtete man ihnen die Kriegsgefangenen zum Dankopfer. Und alljährlich suchte man Versöhnung für die Sünden des Volkes, indem man eine Anzahl Kinder, meist aus den angesehensten Geschlechtern, auf den Altären des Himmelskönigs verbrannte, während eine höllische Musik die Schreie der Schlachtopfer und die Wehklagen der Mütter übertäubte. Dies gilt nicht allein von der phönicischen Religion im Mutterlande, sondern auch von den Kolonieen. So fest hingen die Karthager an der barbarischen Institution, dafs es den Römern, auch als sie ihrer alten

1) Wellhausen a. a. O., S. 112 f.

Nebenbuhler vollkommen Herr geworden waren, niemals ganz gelang sie abzuschaffen, so strenge Verbote sie auch gegen dieselbe erliefsen. Wenn, wie wahrscheinlich ist, Sepharwajîm in Aramäa lag, so hat man hierin einen Beweis dafür, dafs auch die Aramäer ihre Kinder „durch das Feuer gehen liefsen“. Von den Ammonitern und Moabitern ist dasselbe bekannt; und das Alte Testament erzählt, wie Meša, der König von Moab, als er von den Königen Judas und Israels belagert wurde, seinen eigenen erstgeborenen Sohn dem Kemoš opferte, um diesen Gott zu erweichen.

Kaum weniger als ihre Stammverwandten waren die Israeliten dem Menschenopfer zugethan, und selbst Kinderopfer waren bei ihnen etwas sehr Gewöhnliches. Mag man auch behaupten, dafs dieser Greuel niemals einen Bestandteil des Jahvedienstes gebildet habe und ursprünglich nicht zu ihm gehörte [1]); mag man auch dabei bleiben, dafs das In-Stücke-Hauen „vor Jahve“ Agags durch Samuel, das Aufhängen der Obersten, die an dem Dienst des Baʿal-Peʿor teilgenommen hatten, „vor Jahve angesichts der Sonne“ oder der Nachkommen Sauls durch David, um den Zorn Jahves abzuwenden, der sich in der Hungersnot offenbarte, Strafen und keine Opfer gewesen seien [2]): eine Sühne war jedenfalls beabsichtigt, wenn die Leben von Schuldigen oder Unschuldigen zur Stillung des Zornes Jahves zum Opfer gebracht wurden. Man mag die Erfüllung von Jiphtachs Gelübde, von dem man doch nicht leugnet, dafs es ein Opfer war, daraus zu erklären versuchen, dafs er inmitten der Ammoniter lebte [3]), die Berichterstatter, fromme Jahvisten, nahmen

---

1) Stade, Gesch. des Volkes Israel, I, S. 497. Das rechtmäfsige Bestehen des Menschenopfers im alten Jahvismus, wurde es auch nur in besonderen Fällen angewendet, ist keinem begründeten Zweifel unterworfen. Was war denn der ḥerem sonst?

2) Baethgen, Beiträge, S. 220f.

3) Baethgen a. a. O., S. 221.

ebensowenig Ärgernis an demselben, wie an den eben erwähnten Thatsachen. Sicherlich darf man die bekannte Erzählung von Abrahams Opfer nicht als Beweis dafür anführen, dafs das Kinderopfer dem Jahvedienst fremd war, denn Jahve befiehlt es und Abraham gehorcht; nur zum Beweise seiner Gnade verzichtet Er auf sein Recht. Es würde also vielmehr für das Gegenteil sprechen. Aber jedenfalls beweist es, dafs man in Israel, und unter allen vorderasiatischen Völkern allein in Israel, verkündigen durfte, dafs Er seine Verehrer von dieser unmenschlichen Handlung entbände. Und das ist ein beträchtlicher Schritt vorwärts.

Aber die grofse Menge dachte noch anders hierüber. Sie sah auch weiterhin in diesem Opfer des Teuersten einen Beweis grofser Gottesfurcht oder wenigstens ein kräftiges Mittel, um den Zorn der Gottheit zu beschwören. In der assyrischen Periode nahm das Verbrennen der Kinder für den Melek stets gröfsere Dimensionen an, vor allem als Könige damit vorangingen. Vergeblich eiferten die grofsen Jahvepropheten, deren reinere Religion und mehr entwickeltes sittliches Gefühl gegen diese Greuel protestierten, gegen das, was sie als mit Jahves Ehre unvereinbar ansahen. Das Volk urteilte anders. Von dem Tophet im Thal Ben-Hinnom, wo die Kinderopfer dargebracht wurden, begab man sich nach dem Tempel auf Zion, in der Meinung ein Jahve wohlgefälliges Werk verrichtet zu haben. Es ist nicht unmöglich, dafs fremder Einflufs dabei im Spiele war. Nachahmung der Babylonier oder Assyrer kann es nicht gewesen sein, denn es ist sehr zweifelhaft, ob das Kinderopfer dort jemals bei den Semiten üblich gewesen ist — wenigstens hat man bei ihnen nicht die mindeste Spur davon gefunden [1]). Ist die Anregung zum Wiederaufleben des

1) Vgl. hierüber die näheren Ausführungen von Dr. B. D. Eerdmans in der oben citierten Dissertation, blz. 90 vgg. Der Verf. will hier

alten Brauches von aufsen gekommen, so mufs sie von Phönicien oder Aramäa ausgegangen sein. Aber er war deshalb in Israel selbst nicht fremd; schon in der Wüste, sagt Ezechiel, haben die Stämme ihre Kinder dem Melek verbrannt. Es handelte sich also auch bei ihnen um eine Reaktion, ein Wiederaufleben einer Sitte, die schon lange geschlummert hatte. Auch werden diejenigen, welche das schmerzliche Opfer brachten — und für den Semiten, der den Kindersegen so hoch stellt, war es besonders schmerzlich — sich für um ein Beträchtliches frommer gehalten haben, als die gegen sie predigenden Propheten, deren ethisch-idealistischer Monotheismus als eine weit bequemere Religion erschien. Erkennt man die unbeschränkte Herrschaft seines Gottes an, ist man davon überzeugt, ihm gänzlich zu gehören, wie ein Sklave oder Hund seinem Herrn, dann mufs man das auch zeigen, indem man ihm das Liebste preisgiebt. Was wir als den Grundgedanken aller semitischen Religion kennen gelernt haben, erklärt und rechtfertigt bis zu einem gewissen Grade die Beibehaltung solcher abscheulichen Gebräuche in sozialen Verhältnissen, zu welchen sie nicht mehr passen. Die Frage, ob das Kinderopfer und das Menschenopfer ursprünglich zum Jahvedienste gehörten, oder ob ihr Vorkommen als ein Überbleibsel aus einer früheren religiösen Epoche betrachtet werden mufs, ist hier von sekundärer Bedeutung; aber wir haben Grund zu der Annahme, dafs beide Opfer Bestandteile der altsemitischen Religion und folglich auch der vorjahvistischen Volksreligion Israels nicht fremd waren.

---

nichts von einem fremden Ursprung wissen; er hält den Tophetkultus für Jahvedienst und Melek für die Bezeichnung Jahves nach seinem strengeren Charakter. Diese Hypothese erscheint mir wegen der Haltung der Propheten und der Errichtung des Tophets aufserhalb des Jahvetempels unwahrscheinlich. Man vergl. ferner meine *Vergelijkende Geschiedenis*, p. 508 vgg. und 692 vgg.

Drittes Kapitel.

Nationale und lokale Götter und Kulte.

A. Bei den Aramäern und ihren Nachbarn.

1. Aramäische Götter und Kulte.

Die vornehmste Gottheit der Aramäer, die in Hierapolis (Bambyke), Ḫarran, Damaskus, später in Palmyra (Tadmor) und, wie schon erwähnt, auch in Aškelon vor oder nach der Ansiedlung der Philister die hervorragendsten Mittelpunkte ihrer Verehrung hatte, war die ʿAštar des ʿAttes. Denn dies ist die wahrscheinlichste Erklärung des Namens ʿAtar-ʿata, den die Griechen Atergatis oder — nach der verkürzten Form Tarʿata — Derketo aussprachen. Die Spekulationen der Gelehrten, welche aus dieser Zusammensetzung einen androgynen Charakter der Göttin oder eine Kombination derselben mit dem jungen Gott ableiten, entbehren jegliches haltbaren Grundes [1]). Sie heifst die ʿAštar des ʿAte zum Unterschied von der des Kamoš oder der des Tammuz oder irgendwelcher anderen.

Die späteren Griechen (Pseudo-Lucian) nennen Attes oder Attis einen Lydier, welcher den Lydiern, Phrygiern und Samothrakern ihre Riten lehrte und sie von

1) So noch Baethgen a. a. O., S. 73 f. Mit Recht wendete sich schon dagegen E. Meyer ZDMG. XXXI, S. 731 ff. Vgl. auch Nöldeke ibd. XXIV, S. 91 f.

dort aus zu den Syrern brachte, wo man ihm und der Göttin, deren Lob er verkündigte, in Hierapolis einen Tempel weihte, da die Völker jenseits des Euphrat diesen Dienst nicht annehmen wollten. Diese Vorstellung hat ebensowenig historischen Wert als die andere, welche derselbe Schriftsteller erwähnt, nämlich dafs der Tempel von Semiramis und Dionysos auf ihrer Reise nach Äthiopien gestiftet sei. Vielmehr mufs man annehmen, dafs der bei den Aramäern heimische Kult von ihnen schon bei ihrer Ansiedlung im Lande von den früheren Bewohnern desselben übernommen und viel später vom Osten aus nach dem Westen Kleinasiens verbreitet worden ist. Die Mythe des Attes ist sehr nahe mit der des Tammuz verwandt und nur eine andere landschaftliche Form derselben. Beide sind der Geliebte der grofsen Himmelsgöttin, beide werden wegen ihrer Schönheit gerühmt, beide personifizieren das Aufblühen und Verwelken der Natur in Frühjahr und Herbst, beide sterben und werden dann von der Göttin beweint und ängstlich gesucht, aber erstehen immer wieder zu neuem Leben. Der einzige wesentliche Unterschied besteht darin, dafs Tammuz-Adonis durch den Eber oder einen feindlichen Gott getötet wird — Attes dagegen stirbt, nachdem er sich entmannt hat: ein mythischer Zug, in welchem das Aufhören der Fruchtbarkeit auf Erden noch stärker ausgedrückt wird als in dem einfachen Töten des Frühlingsgottes. Dafs Attes sich aus Scham und Verzweiflung über sein Liebesverhältnis zu der Göttin, die doch seine Mutter war, verstümmelt haben soll, ist natürlich von den Griechen erdacht, aber es beweist, dafs er wenigstens in einigen Schulen analog der ägyptischen Theologie als „der Gemahl seiner Mutter“ betrachtet wurde, was von Tammuz bislang nicht bekannt ist. Wir werden die Mythe in ihrer kleinasiatischen Gestalt später kennen lernen. Ob alles, was dort erzählt wurde, auch in Syrien galt, ist nicht

zu sagen; aber dafs hier die Hauptbestandteile dieselben waren, wie dort, lehrt der Kultus von Bambyke. Denn auch hier findet man die Gallen (gallaḫ, „der Geschorene“, vielleicht hier in der Bedeutung: der Verschnittene) mit dem Archigallos[1]) an der Spitze, Priester, welche sich nach dem Vorbilde ihres Gottes und zur Ehre der grofsen Göttin entmannt haben und alljährlich bei dem grofsen Feste von jungen Leuten in fanatischer Schwärmerei nachgeahmt wurden. Ferner gab es eine zahlreiche Priesterschaft, in Weifs gekleidet und mit Hüten bedeckt; der Hohepriester allein trug Purpur und eine goldene Krone. Unter jener befanden sich solche, die mit dem Schlachten der Opfertiere, andere, die mit den Trankopfern betraut waren, Feuerträger, Altardiener und obendrein eine Menge Ḳedešîm, Musikanten, rasende Frauen. Aber nur bei den Opfern für die grofse Göttin wurde mit Flöten und Cymbeln (Becken) musiziert und gesungen, die Opfer für den Gott geschahen still.

Wie der Gott beschaffen war, dessen Bild neben dem der grofsen Göttin in einem Allerheiligsten stand, das zwar offen, aber nur für die vornehmsten Priester zugänglich war, wissen wir nicht. Der griechische Schriftsteller nennt ihn Zeus. Vielleicht war er Ramman oder Hadad, vielleicht — aber nicht wahrscheinlich — war er erst seit der griechischen Zeit eingeführt und wirklich Zeus. Er stand nach assyrischer Weise auf einem Stier, dem Tier des Ramman, die Göttin auf einem Löwen, und ihr Bild glich zwar dem keiner einzigen griechischen Göttin, aber erinnerte an sehr verschiedene derselben. In der einen Hand trug sie ein Scepter, in der anderen eine Spindel, ihren Leib umschlang der Gürtel der

1) Morris Jastrow Jr. hat in Hebraica, 1891, p. 257 ff. die sinnreiche Vermutung ausgesprochen, dafs der auf einem phönicischen Siegel vorkommende Name Adongallaḫ kein Eigenname, sondern das semitische Original zu dem griechischen Archigallos sei.

Himmelskönigin; sie trug auf ihrem Haupte die von den Griechen so genannte Mauerkrone, die nichts anderes als die gewöhnliche Kopfbedeckung aller aramäischen und kleinasiatischen Gottheiten ist, und war ferner mit einem Steine geschmückt, der zu glühen schien und im Dunkeln leuchtete. In der Mitte zwischen beiden stand ein Bild, das von allen anderen verschieden war und über welches der Schriftsteller keine Auskunft zu geben vermag als nur die, dafs es jährlich zweimal bei der Zeremonie des Wasserholens gebadet wurde [1]). Aufser diesen waren noch verschiedene andere Götterbilder vorhanden, u. a. das eines Orakelgottes, der sich bei dem Umhertragen durch die Priester bewegte und so den Willen der Götter zu erkennen gab, und unzählige Bilder von Königen und Priestern. Ferner wies hier alles darauf hin, dafs man sich in einem Tempel der grofsen Göttermutter befand: der Weiher mit allerlei, zuweilen mit Gold verzierten Fischen, der Vorhof mit allen möglichen Arten von Tieren, selbst vollkommen gezähmten Raubtieren — alles lebendige Repräsentanten der Fische und Ungetüme, welche sie in dem kosmischen Ozean umgaben. Der heiligste Vogel dieser Göttin war die Taube; das Schwein wurde als unrein angesehen und weder geopfert noch gegessen. Das Abscheren von Haar und Augenbrauen, das Darbringen des Jünglingshaars bei dem Eintritt der Mannbarkeit — vielleicht ein Surrogat für das Opfer der Gallen — das Schlafen auf dem Boden sind Gebräuche, welchen man nicht allein hier, sondern auch bei andern Völkern begegnet.

Der Gott, welcher dem Range nach auf ʿAtarʿate folgte, der höchste der männlichen aramäischen Götter, war Hadad, dessen Name sicher so lautete und nicht,

1) Baethgen a. a. O., S. 73, hält es für das Bild des Attes, was nicht unmöglich ist.

wie man wohl behauptet hat [1]), Hader oder Adir, wenn auch immerhin möglich ist, daſs dieser letzte Name als Ehrenname, „der Erhabene", für ihn oder irgendeinen anderen Gott gebräuchlich war. Daſs er der Gott des Donners war, dargestellt mit reichem Haar- und Bartwuchs und deshalb wahrscheinlich von den Griechen für Zeus gehalten, darf als sicher bezeichnet werden. Das war auch der wohlbekannte syrische Gott Ramman (nicht Rimmon, „Granatapfel", wie die Massorethen irrtümlich schrieben), mit welchem er in dem Lokalnamen Hadad-Ramman kombiniert wurde. Es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, daſs dieses zwei Namen für denselben hohen Himmelsgott als den Donnerer waren — nicht der eine aramäisch, der andere assyrisch (Baethgen), denn, wie wir sahen, hatten die Assyrer Ramman den Aramäern entlehnt — sondern der eine dazu bestimmt, die wohlthätige, der andere, die furchtbare Wirkung des Gewitters zum Ausdruck zu bringen. Wird doch die Wurzel des Namens Hadad, welche wahrscheinlich „in Geschrei ausbrechen" bedeutet, immer für fröhlichen Jubel gebraucht; die des Namens Ramman, „der Brüller, der Donnerer", bedeutet auch „zornig sein". In welchem Verhältnis der Gott zu ʿAtarʿata stand, ist unsicher; ihr Gemahl war er entschieden nicht, wenigstens nicht in der Zeit, mit welcher wir uns beschäftigen. Eher werden sie als Bruder und Schwester aufgefaſst sein, wie es von den Babyloniern geschah, bei welchen wenigstens die Ištar von Uruk und Ramman beide Kinder des höchsten Himmelsgottes Anu sind.

Von andern aramäischen Göttern im Altertum ist nicht viel mehr als der Name bekannt, so von Aziz, dem Mächtigen, welchen einige Gelehrte mit Arês,

---

1) Die Gründe, welche man dafür beibrachte, sind schon von Ed. Meyer, ZDMG. XXXI, S. 734 ff. genügend widerlegt. Vgl. auch Baethgen, a. a. O. S. 67.

andere mit Apollo verglichen haben. Einige, wie der allgemein und auch in Syrien verehrte Gott Gad, der der Glücksgott, Baʿal-šamên, der Herr des Himmels, der auf Cypern, aber auch in Samʾal (Nordsyrien) vorkommende Rešpu und Anat sind schon früher erwähnt. Ob und inwiefern der Kultus in Damaskus, Ḫarran, Hamat und anderen Zentren des Landes von dem zu Hierapolis sich unterschied, weiſs man nicht. Weit genauer sind wir über die Religion in Palmyra (Tadmor) unterrichtet mit ihren beiden Sonnengöttern Bel und Malakbel, ihren beiden Mondgottheiten Aglibôl und Jarḫibôl, alle unterthan dem Baʿal-šamîn; aber weder diese Entwicklung der aramäischen Religion, die auch schon viele Spuren des Synkretismus zeigt, noch die Blütezeit des Nabatäischen Reiches mit seinen meist arabischen Göttern gehören in die Zeit vor Alexander dem Groſsen und können daher hier nicht behandelt werden [1].

2. Die Religion bei den Hethitern.

Die Hethiter (Ḫeta, Ḫatti), welche schon in der ersten assyrischen Periode eine solche Ausbreitung und solchen Einfluſs gewonnen hatten, daſs die Assyrer das ganze Westland oft „das Land der Ḫatti" nannten, waren zwar selbst keine Semiten, obschon sie über meist semitische Stämme das Scepter führten (vgl. oben S. 226), aber wie ihre Kunstwerke babylonisch-assyrischen Mustern gefolgt zu sein scheinen, so haben sie sich auch in der Religion nach ihren semitischen Nachbarn und Unterthanen gerichtet. Schon zur Zeit der 18. ägyptischen Dynastie spricht einer der Ḫatti-Fürsten in seinem Briefe an den Pharao von der Ištar von Nineve als einer seiner Gottheiten. In dem Vertrag, welchen der ägyptische

1) Vgl. für die Kulte von Palmyra, Hauran und Nabatäa de Vogüé, Syrie Centrale, Inscrr. sémitiques, und bezüglich der im Text genannten Götter vor allem p. 62 suiv.

König Ramses II. mit dem Fürsten der Ḫeta Ḫetasir schlofs, und zwar nach einem hartnäckigen Kampfe, bei welchem der Vorteil sicher nicht lediglich aufseiten der Ägypter war, werden neben den tausend männlichen und weiblichen Gottheiten Ägyptens ebenso viel hethitische als Zeugen angerufen, alle die über die Erde, die Berge und die Ströme des Ḫetalandes herrschen, und bestimmt eine Reihe von lokalen Sutechs, eine Antarata (auch Aštarta gelesen) und noch einige andere Lokalgottheiten, die einfach Gott oder Göttin genannt werden. Sutech ist der ägyptische Name, mit welchem die Ägypter gewöhnlich die Baʿalîm bezeichneten; unter ihnen wird der von Tunep, einer Stadt unweit Aleppos, an erster, der des Ḫetalandes an zweiter Stelle erwähnt. Die Antarata des Ḫetalandes kann wohl keine andere sein als ʿAtarʿata, folglich die bekannte aramäische Hauptgöttin, welche die Hethiter also übernommen hatten. In der Stadt Ḳadeš, einer Grenzfeste des damaligen Ḫetareiches, wurde sie wahrscheinlich als Hauptgöttin, als die Üppige verehrt. Vielleicht kam sie mit der hethitischen Prinzessin, welche Ramses nach Abschlufs des Friedens heiratete, nach Ägypten, und sicherlich stammen die kriegerische Anta und die Göttin Ḳen — dargestellt als eine nackte Frau mit Ähren und Blumen in den Händen und auf einem Löwen stehend — welche man auch auf ägyptischen Denkmälern findet, ebenfalls aus Vorderasien. Bestimmte Namen von hethitischen Göttern werden in dem erwähnten Vertrage nicht genannt. Man meint in den noch nicht entzifferten Hieroglypheninschriften der Ḫittîm doch drei derselben lesen zu können, nämlich Tarku, Sandu und Kamoš (Menant), aber dies bedarf noch sehr der Bestätigung. Nur der erste würde mit Sicherheit als ein rein hethitischer Gott betrachtet werden dürfen, denn sein Name kommt in denen verschiedener Ḫetafürsten vor; Sandu läfst an den kleinasiatischen Gott Sandan oder Sandês denken, dessen Herkunft

zweifelhaft ist; der dritte ist der bekannte, sicher semitische Gott von Moab, dessen Namen man auch in dem der Stadt Karkemisch (Gar-gamišu) finden will. Die Dürftigkeit der Berichte und die Unverständlichkeit der hethitischen Inschriften erlauben uns nicht, über die Religion dieses Volkes mit mehr Gewifsheit zu sprechen. Aber dafs diese ein Gemisch von eigenen und aramäischen Elementen war, darf wohl als höchstwahrscheinlich betrachtet werden.

3. Spuren von verwandter Religion in Kleinasien.

Kleinasien, seiner Form nach dazu bestimmt, die Brücke zwischen Asien und Europa zu bilden, „eine asiatische Hochebene in ein europäisches Küstenland gefafst“, wie Perrot es sehr glücklich bezeichnet hat, und so der gewiesene Ort, wo die aufblühende occidentalische Kultur bei der uralten orientalischen in die Schule ging, gehört nicht ganz in den Kreis, dessen Grenzen die historische Untersuchung dieses Buches nicht überschreiten darf. Welche Form einige orientalische Götter, Mythen und Kulte in Phrygien, Lydien, Lykien und bei den kleinasiatischen Hellenen annahmen, kommt später zur Sprache. Die Geschichte dieser Wandlung mufs die Einleitung zu der Geschichte der griechischen Religion bilden. Aber zum Teil gehört Kleinasien allerdings zu dem Gebiet, welches wir jetzt zu überschauen haben. In seinem östlichen Teile, in Leukosyrien oder Kappadokien, in Kilikien und einigen benachbarten Landschaften haben Religionen geherrscht, welche von gleicher Art wie die der Hethiter und Aramäer waren, und selbst diese haben sich augenscheinlich weit nach Westen verbreitet. Die Völkerkunde Kleinasiens ist noch voller Rätsel. Soviel ist sicher, dafs schon frühe Semiten in Kilikien eingedrungen sein müssen. Dafür zeugt u. a. ein Relief zu Ibrîz, an der Westgrenze dieser Landschaft, welches

einen Mann mit unzweifelhaft semitischen Gesichtszügen und halb nach assyrischer Mode gekleidet darstellt, in Anbetung vor einem Gotte, der mit der einen Hand eine um seinen Leib geschlungene Weinranke emporhält, in der andern ein Bündel Kornähren trägt. Man sieht in diesem Fruchtbarkeitsgott den Prototypus des Dionysos, welchen die Griechen den orientalischen nannten und der in ganz Kleinasien unter vielen verschiedenen Gestalten verehrt wurde.

Semitischer Einflufs, namentlich auf dem Gebiete der Kunst, ist auch in den Ländern nördlich von Kilikien nicht zu verkennen. Aber die Bevölkerung scheint weder zu der semitischen noch zu der ario-europäischen Rasse gehört zu haben, sondern vielmehr zu der Familie der kaukasischen oder subkaukasischen Stämme. Es sind die Tibarener, die Kappadokier oder weifsen Syrer und die Kataonier. Reste ihrer Kunst, die zwar eine gewisse Selbständigkeit zeigt, aber auch deutlich die Nachahmung ägyptischer und vielmehr noch assyrischer Vorlagen erkennen läfst, sind in letzter Zeit entdeckt. Die grofse Übereinstimmung ihrer Kunstwerke mit den zu Jerablus (Karkemisch), Ḫamat und sonst im Hethiterlande gefundenen, vor allem der Umstand, dafs sie dieselbe Hieroglyphenschrift wie diese gebrauchen, legten die Vermutung nahe, dafs sie Stammverwandte der Ḫatti waren, und erzeugten sogar die Hypothese, dafs ein grofses Hethiterreich einst ganz Nordaramäa und Kleinasien umfafste. Die letztere ruht auf sehr schwachen Füfsen. Die erstere ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht bewiesen. Völker mit verschiedenen Sprachen können sich derselben Schrift bedienen. Die Skulpturen in Kappadokien und die mit ihnen übereinstimmenden in den westlichen Gegenden der Halbinsel ähneln zwar sehr den echt hethitischen, sind aber bei weitem vortrefflicher, und die Übereinstimmung läfst sich teilweise daraus erklären, dafs die Kunst in beiden Ländern von der assyrischen abhängig

war[1]). Der assyrische Einflufs scheint, namentlich seit den Kriegen zwischen Ašurbanipal und der Dynastie Gyges' des Lydiers, beständig zugenommen zu haben, so dafs man schliefslich die Landessprache in modifizierter assyrischer Keilschrift schrieb und assyrische Namen in Kappadokien vielfach vorkamen[2]). Stammverwandte der Ḫatti sind die genannten Völker allerdings wohl gewesen: die einen etwas mehr vorgeschoben und in Aramäa ansässig geworden, die anderen etwas näher bei dem nördlich gelegenen Mutterlande zurückgeblieben. Was wir von ihrer Religion wissen, spricht dafür.

Diese bestand hauptsächlich in der Verehrung der Muttergöttin, welche unter verschiedenen Namen in ganz Kleinasien angebetet, aber meist mit ihrem kappadokischen Namen Ma oder Ammas genannt wurde. In den merkwürdigen Denkmälern bei dem heutigen Öyük hat man mit Recht die Überbleibsel eines wichtigen Zentrums ihrer Verehrung erblickt. Das dortige Heiligtum gehörte zu einem Palaste. Noch viele der Basreliefs, welche die Wände desselben schmückten, sind erhalten. Was sie darstellen, sind zweifellos religiöse Handlungen: hier ein Stierbild mit Altar, nach welchem sich von beiden Seiten her die Anbeter in Prozession begeben und bei dem ein Priester und eine Priesterin oder Adorante beschäftigt sind; dort eine sitzende Göttin, welcher ein Priester ein Trankopfer darbringt und der sich eine Schar von Gläubigen nähert; dort dieselbe Göttin, aus

---

1) Man vgl. gegenüber den bekannten Ansichten von Ed. Meyer, Sayce, Perrot u. a. die einseitige, aber nicht zu unterschätzende Abhandlung von Hirschfeld, Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter, Berlin (Kgl. Akad. der Wissensch.) 1887.

2) Wenigstens wenn die sogen. kappadokischen Täfelchen, von denen Pinches schon 1882 zwei und unlängst (1891) Golenischeff vierundzwanzig herausgab, wirklich aus Kappadokien stammen, was an sich nicht unwahrscheinlich ist.

einer Schale trinkend, während man Widder und Schafe ihr zum Opfer heranführt und Musikinstrumente zu ihrer Ehre spielt. Die Göttin ist hier die Hauptgottheit, welche ebenso wie die Ištar von Uruk den Stier als Symbol des Fruchtbarkeitsgottes bei sich hat.

Ungefähr fünf Stunden SW von Öyük, in Jasilikaja bei dem Dorfe Boghaz-Köi — wie man meint, dem alten Pteria Herodots —, ist ein anderer heiliger Ort, ein in den Felsen ausgehauener Tempel, an dessen Wänden etwa sechzig Personen in Basrelief abgebildet sind. Hier sieht man zwei Prozessionen, die einander begegnen, die eine ganz oder wenigstens hauptsächlich aus männlichen, die andere aus weiblichen Figuren bestehend, mit der einzigen Ausnahme, dafs hinter der Göttin, welche den einen Zug anführt, ein junges göttliches Wesen steht. An der Spitze des andern erblickt man einen Gott, das einzige männliche Wesen, das einen Bart trägt; hinter ihm kommen allerhand mythische Gestalten, einige geflügelt, andere mit Bocksfüfsen und Hörnern, viele — wie der junge Gott in der anderen Prozession — bewaffnet mit der Doppelaxt des karischen Labrandeus. Wie die assyrischen Götter auf den Reliefs von Bavian und Maltai, stehen auch hier die vornehmsten Wesen nicht auf dem Boden, sondern die Göttin und ihr junger Gefährte auf Panthern oder Löwen, der höchste Gott auf zwei gebückten menschlichen Gestalten, ein anderer auf zwei Erhöhungen, die wahrscheinlich die beiden Horizonte bedeuten. Dafs hier eine heilige Hochzeit, die Begegnung zweier an verschiedenen Orten verehrter Gottheiten, wie des Horos von Edfu und der Hathor von Dendera, abgebildet ist, leidet keinen Zweifel. Die Göttin ist sicherlich identisch mit der ʿAtarʿate der Aramäer, und ihr Attes folgt ihr; ebenso sicher identisch mit der Hauptgöttin von Öyük, denn in ihrem Gefolge kommt auch die sonderbare, auf einem Doppeladler stehende Figur vor, welche man in dem Tempel zu Öyük antrifft. Auch die Priester, mit langem

Frauengewand und bartlosem Gesicht, wahrscheinlich Gallen, zeigen an beiden Orten denselben Typus. Aber in Jasilikaja ist die Wohnung des Gottes, welche die ihm verwandte Göttin nur gastweise aufnimmt. Das geht aus den Darstellungen an der Wand des kleineren, schwerer zugänglichen Gemaches hervor, welches das Adyton gewesen sein mufs, wo keine Göttin, sondern nur der Gott, seinen Priester (?) umarmend und von den heiligsten Symbolen umgeben, und am Eingange die Tempelwache abgebildet ist[1]). Höchst eigenartig ist hier eine symbolische Göttergestalt mit Menschenkopf und spitzer Tiara, deren Körper jedoch durch vier Löwen gebildet wird, was augenscheinlich mit den vier Himmelsgegenden in Verbindung zu bringen ist.

Über das Alter dieser Heiligtümer ist nicht viel zu sagen. Vielleicht sind sie aus derselben Zeit wie die gleichartigen Skulpturen aus Sinaḫeribs Regierung (704—681), sicher nicht älter; aber ebenso sicher jünger als die groben Bilder der Göttermutter, welche in Troas, auf Kypros und auf den Kykladen gefunden wurden. Die rauhen Horden der Kimmerier, welche im 7. Jahrhundert Kleinasien beunruhigten, werden sie wohl nicht gestiftet haben (gegen Krall). Der Fürst, welcher die mit den Heiligtümern verbundenen Paläste bewohnte, kommt in den Reliefs nicht vor, woraus man geschlossen hat, dafs er selbst der Hohepriester war (Perrot). Die hier dargestellte grofse Göttin ist nach ihrer Kleidung und sonstigen Unterscheidungszeichen identisch mit derjenigen des kappadokischen Komana an der Iris und des kataonischen Komana am Saros, und wahrscheinlich wurde sie auf ebendieselbe orgiastische Weise, mit hei-

---

1) Eine ausführliche Beschreibung mit vorzüglichen Abbildungen u. a. bei Perrot et Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, Vol. IV, p. 623 suiv. Vgl. auch das grofse Werk (Expédition archéologique de la Galatie etc.) von Perrot, Guillaume und Delbet, das auf Staatskosten 1872 in Paris herausgegeben wurde.

liger Prostitution, gewifs durch Gallen verehrt. Aber diese Vermutung ruht nur auf dem, was die Geschichte bezüglich der Zähigkeit religiöser Bräuche lehrt. Die Berichte über den Kultus in den beiden Komanas sind weit jünger als die Tempel in Boghaz-Köi und Öyük. Und es ist zuzugeben, dafs die Skulpturen in beiden Tempeln weder rasende Korybanten noch grobsinnliche Symbole noch üppige Göttergestalten aufweisen.

4. Die Götter der Philister und ihr Kultus.

Es würde nutzlos sein, eine Untersuchung über die Herkunft der Philister und die Lage ihres Stammlandes Kaphtor anzustellen, für welche alle Daten fehlen. Nur das darf man wohl als über jeden gegründeten Zweifel erhaben betrachten, dafs sie Semiten waren und mit den Pelasgern nichts zu thun haben[1]). Als sie sich in Kanaan ansiedelten, fanden sie dort natürlich die Landesgottheiten, die kanaanäisch-phönicische Astarte und verschiedene lokale Baʿalîm, wie den Baʿal Zebub von ʿEkron, in Verehrung und hüteten sich wohl, ihren Kultus abzuschaffen; aber sie stellten ihre eigenen Götter daneben, selbst wenn sie ursprünglich mit jenen identisch waren. So findet man neben der einheimischen Astarte in ʿAšḳelôn die Göttin, deren Namen die Griechen Derketo aussprachen, augenscheinlich nach der dialektischen Form Tirʿata des bekannten aramäischen Namens ʿAtarʿata. Die Berichte über diesen Kult sind sehr jung und obendrein dürftig. Dafs er von dem lokalen Astartedienst unterschieden wurde, steht fest, denn der Tempel Derketos lag aufserhalb, der andere in der Stadt. Wir dürfen auch annehmen, dafs die Göttin hier anders als in Bambyke dargestellt wurde, wohl in ichthyanthropischer

1) Gegen Hitzig, der sie für Arier hält, und Stark, der sie mit den Pelasgern identifiziert. Siehe weiter oben S. 228.

Form. Auch wurde von ihr in ʿAšḳelôn zwar eine ähnliche Mythe erzählt wie von der aramäischen Göttin, nämlich ihre unglückliche Liebe zu einem Jüngling aus der Zahl der Opfernden; doch weicht diese in den Details so sehr ab, dafs sie nicht aus derselben Gegend herstammen kann. Die Griechen reden ferner von ihrer Tochter Semiramis und nennen diese eine andere Gestalt der himmlischen Aphroditê, d. h. der Astarte, die in der Stadt verehrt wurde. Dafs in diesem Kultus aramäische Elemente den Hauptbestandteil bilden, ist klar, und wie der Name der Göttin, so ist auch der des Gottes, welchen die Philister in Gaza und an anderen Orten verehrten, Marnas (Mar-na, unser Herr), nicht kanaanäisch, sondern aramäisch. Semiramis jedoch hat ihre Heimat in Babylonien und Assyrien (Šamuramat). Ebenso gehört dorthin der männliche Hauptgott der Philister, Dagon, der zu Gaza seinen Haupttempel, aber auch in anderen Städten seine Heiligtümer hatte. Er war keine kanaanäische Gottheit; wenn sein Name auch noch in ein paar Ortsnamen aufserhalb des philistäischen Gebietes vorkommt, so können wir doch nichts anderes darin sehen als Spuren der einst von den Philistern über den gröfsten Teil Kanaans ausgeübten Herrschaft. Eine junge Überlieferung beschreibt sein Bild als eine Zusammensetzung aus dem Körper eines Fisches mit Kopf und Händen, vielleicht auch Füfsen eines Menschen. Obgleich die älteren Berichte hierüber schweigen, so ist doch kein Grund vorhanden, es zu bezweifeln; um so weniger, als auch Derketo eine Fischgestalt hat, und der Name Dagon selbst mit dag „Fisch“, nicht aber, wie Philo von Byblos will, mit dag „Korn“ zusammenhängt. Über seinen Kultus wissen wir nur, dafs er seine Priester und Wahrsager hatte. Was seine Bedeutung anlangt, so werden wir uns nicht weit von der Wahrheit entfernen, wenn wir ihn zu den alten schöpferischen Göttern des kosmischen Ozeans rechnen und mit

dem babylonischen Ea in Verbindung bringen, wenn er vielleicht auch in der Götterhierarchie auf einer niederen Stufe stand als dieser. In Babel und Assur wird er mehrmals mit dem höchsten Himmelsgott Anu verbunden, und aus einer der Inschriften des Königs Sargon II.[1]) hat man geschlossen, dafs er vor allem in Ḫarran verehrt wurde. Dies würde eine Vermengung von aramäischen und assyrischen Kulten wenigstens einigermafsen erklären. Aber wir können nicht leugnen, dafs alles das sehr unsicher ist. Nur so viel steht fest, dafs der Gott oft neben dem Baume des Lebens abgebildet wird und dafs er bei der Bestattung der Toten eine Rolle spielt; er gehört also zu den Göttern, die Leben wecken aus dem Tode[2]).

---

1) Khorsab. revers des plaques 8. Es steht jedoch nicht da, dafs der Wille Anus und Dagans, deren Gesetze Sargon für Ḫarran aufzeichnete, gerade nur dort allein galt.

2) Man vgl. dazu u. a. die von J. Menant mitgeteilten Abbildungen, Le Mythe de Dagon, in RHR. 1885, XI, p. 295 suiv. Meine Auffassung Dagons als Gottes der Philister steht direkt gegenüber derjenigen Pietschmanns, Geschichte der Phönicier, S. 144 ff., welcher Dagon für einen kanaanäischen Gott hält und die Etymologie von Philo Byblios acceptiert.

Viertes Kapitel.

Nationale und lokale Götter und Kulte.
B. Bei den Phöniciern, den Kanaanäern und ihren Nachbarn.

---

1. Die phönicischen Volksgötter.

Unter den Religionen der Antike gehört die der Phönicier nicht zu den höchstentwickelten. Viel höher steht die babylonische, mit deren gelehrter Priesterschaft die phönicische sich nicht messen konnte; geschweige denn die israelitische, stets reformiert und gereinigt durch mächtige Propheten, welche mit gerechtfertigter Geringschätzung auf die armen Baʿalspriester von Tyrus und Ṣidon herabsahen. Die Ursachen dieser geringen Entwicklung liegen auf der Hand. Den Phöniciern fehlte die politische Einheit. Auf einem langen, schmalen Küstenstreifen angesiedelt, hatten sie eine Anzahl kleiner Staaten gebildet, unter denen sich zwar einige zeitweise eine gewisse Autorität über die andern anmafsten und den Titel einer „Mutter in Kanaan" beanspruchten, die aber alle immer ein gewisses Mafs von Selbständigkeit und Unabhängigkeit behielten. Deshalb hatten sie auch kein religiöses Zentrum, wo die vornehmsten Landesgötter um einen höchsten geschart und mit ihm zu einem hierarchischen System vereinigt wurden, kein Babel oder Theben oder Jerusalem, und ohne das mufs

eine polytheistische Religion auf gewisser Höhe stehen bleiben.

Dazu kommt, dafs sie fast ausschliefslich für Handel und Gewerbe lebten, die ihnen Vorteil versprachen. In Kunst und Kunstindustrie waren und blieben sie zurück. Die Überbleibsel ihrer Architektur und Plastik zeigen einen vollständigen Mangel an Originalität und sind nicht viel mehr als ungeschickte Nachahmungen ausländischer Modelle. Was sie auf dem Gebiete des Kunstfleifses lieferten, kann nicht entfernt den Vergleich mit den geschmackvollen und zierlichen Produkten der aramäischen Industrie aushalten. Es war, wie Pietschmann richtig bemerkt hat, für die phönicischen Krämer weit vorteilhafter, schlechte Imitationen als kostbare Originale auszuführen und zu verhandeln. Selbst auf ihre politische Unabhängigkeit legten sie wenig Wert, so lange man ihnen Handel und Schiffahrt frei liefs, und nur wann diese Gefahr liefen oder ihren Städten der völlige Untergang drohte, verteidigten sie sich bis aufs Messer. Der Mangel eines kräftigen Volksbewufstseins verhinderte bei ihnen die Bildung einer nationalen Religion. Zwar sagt man zu viel, wenn man behauptet (Pietschmann), dafs sie, zu Küstenbewohnern und Kaufleuten geworden, immer dieselben Götter weiter verehrten, welche sie anbeteten, als sie noch schweifende Hirten oder noch binnenländische Bauern waren, und dafs Meergötter bei ihnen nur eine untergeordnete Rolle spielten. Sie haben thatsächlich ihre Religion der neuen Lebensweise angepafst. Wohl aber werden sie charakterisiert durch eine Passion für die Übernahme fremder Götter und Kulte und die Vermischung derselben mit den ihrigen, was sicherlich zur Reinigung ihres eigenen Glaubens nicht beitrug.

Endlich mufs auch berücksichtigt werden, dafs sie zwar die Makler der höheren Kultur des Ostens waren und sich durch ihren Reichtum allerhand Luxusgegen-

stände und verfeinerte Genüsse verschaffen konnten, dafs sie aber die Zivilisation sich nicht wirklich angeeignet und selbständig verarbeitet hatten. Dicht unter der Oberfläche schlummerte der alte Barbarismus, so dafs sie gar nicht das Bedürfnis empfanden, das Unmenschliche in ihren religiösen Gebräuchen abzuschaffen oder auch nur zu mildern.

Die Theologie der Phönicier ist ausgesprochen polytheistisch. Alle die Götter, welche sie verehrten, aufzuzählen würde unmöglich sein, denn was der israelitische Prophet von Juda sagte, gilt auch in vollem Mafse von den Phöniciern: die Zahl ihrer Götter war ebenso grofs als die ihrer Städte; ja, man könnte sagen, dafs sie noch weit gröfser war. Der Ursprung dieses Polytheismus wird auf zweierlei Weise erklärt. Nach der älteren und noch ziemlich allgemein verbreiteten Meinung haben die Phönicier, bevor sie sich an der Küste niederliefsen, wenn auch nicht gerade einen Baʿal, so doch einige höchste Götter gemeinschaftlich anerkannt und verehrt. Die vielen Götter aber, aus welchen ihr Pantheon besteht, sind eigentlich nur die lokalen Formen dieses einen Baʿal oder dieser einen Baʿalit oder ʿAštarit oder wie die allgemeinen Gottheiten sonst noch heifsen mochten. Obgleich nun der Baʿal von Tyrus in der That kein anderer war als der von Ṣidon oder Tarsos oder irgendeines anderen Ortes, so waren diese doch für das Volksbewufstsein ganz verschiedene Gottheiten; ebenso wie die weniger gebildeten Glieder der römisch-katholischen Kirche die Madonna des einen Ortes als eine eigene Person von der eines anderen unterscheiden. Dem gegenüber gewinnt eine andere Erklärung mehr und mehr an Boden. Nach ihr hat die phönicische Religion anfangs lediglich aus kleinen Stammes- und Lokalkulten bestanden. Die Götter waren weder eigentliche Naturgötter, noch selbst mythische Wesen. Sie waren Stammesgötter, Schutzgeister kleiner Gemeinschaften; wurden sie dann Götter

einer Niederlassung, so wurden sie natürlich einigermaſsen mit der Natur in Verbindung gebracht und Mythen für sie geschaffen. Auch geschah es wohl, daſs durch die Zunahme der Macht und des Einflusses einer Stadt oder durch die Gründung von Kolonieen der Dienst ihres lokalen Schutzpatrons sich über die Grenzen seines ursprünglichen Gebietes hinaus verbreitete, aber dies machte ihn nur scheinbar zu einem Volksgott, in Wirklichkeit war er nichts anderes als der alte Stammesgott, der die Herden schützte, Seuchen und Raubtiere abwehrte, die Nahrung für Menschen und Vieh wachsen lieſs und sich von einem anderen Stammesgott lediglich deshalb unterschied, weil der eine Stamm sich eine etwas andere Vorstellung von dem Göttlichen machte als der andere. Roh waren diese Vorstellungen ursprünglich jedenfalls; das beweist die Auffassung der Götter als fruchtbarer oder starker Tiere: Stiere, Kühe, Löwen, hauptsächlich „Fresser" und „Verschlinger". Erst nach und nach wurde alles, was man sich als göttlich dachte, in solch einem Stammesgott vereinigt, und einige so hoch erhoben, daſs sie in Menschengestalt mit den wilden Tieren kämpfen und diese ihnen von selbst gehorchen und sie willig tragen. Hier und dort mag ein Versuch zur Erklärung von Naturerscheinungen mit unterlaufen, aber die meisten Mythen sind bloſse Erdichtungen [1]. — Weder die eine noch die andere Hypothese vermag den phönicischen Polytheismus zu erklären, wenn auch beiden eine gewisse Wahrheit nicht abzusprechen ist. Baʿal, Milk, ʾEl, ʾAlon sind, wie wir bereits sahen, nicht die Namen bestimmter, erst später mit verschiedenen Orten in Verbindung gebrachter Götter, sondern allgemeine Bezeichnungen im Übrigen scharf geschiedener, aber artverwandter Gottheiten. Ebenso-

1) Diese Theorie ist zuletzt ausführlich verteidigt von Pietschmann in seiner Geschichte der Phönicier.

wenig sind sie lauter charakterlose Stammesgötter, die nur zufällig differierten und von denen der eine infolge des gröfseren Ansehens des Stammes oder der Stadt, zu welcher er gehörte, eine höhere Bedeutung erlangte als der andere. Der phönicische Polytheismus verdankt seine Entstehung weder der Lokalisierung einzelner Naturgötter, noch der Kombinierung einiger Hunderte von Lokalgottheiten, sondern in gewisser Weise beidem.

Denn dafs einige phönicische Götter entschieden Naturgötter sind, ist nicht zu verkennen. Um von ʿAštarit, welche alle Nordsemiten mit einander gemein haben, nicht mehr zu reden, so gehören zu diesen Naturgottheiten sicherlich: in erster Linie Baʿal-šamen (Boʾšamîm), der Herr des Himmels, mit Zeus verglichen, vielleicht dem Range nach der höchste, wenn er auch wenig verehrt wurde; Ešmun, in welchem die Griechen ihren Asklêpios sahen, weil er ein Gott der Genesung war; Sakun, den sie mit Hermes identifizierten und dessen Name ihn als „den Vertrauten, den Naheseienden“ bezeichnet; ferner, obgleich sie nur in Eigennamen vorkommen, Šamš, der Sonnengott, und Gad, der Glücksgott, in dem Planeten Jupiter verkörpert; endlich Ṣephôn oder Ṣaphôn, der Gott des Nordwindes, und einige andere, von denen wir nur die Namen, nicht aber die Bedeutung wissen, deren Kultus aber zu allgemein verbreitet erscheint, um sie nur unter die Stammesgötter zu rechnen.

Das gilt namentlich von dem schon erwähnten Gott Ešmun, der besonders zu Berytos und Ṣidon, aber doch auch überall, wo Phönicier wohnten, verehrt wurde. Davon zeugen die zahllosen Eigennamen, die mit dem seinigen komponiert sind. Seine Tempel legte man gern auf Bergspitzen oder Höhen und in der Nähe warmer oder heilkräftiger Quellen an. So in Ṣidon und Karthago, wo sein Haus auf dem höchsten Punkt der Byrsa oder Akropolis stehend die Stadt beherrschte und das reichste von allen war (Strabo 17, 3, 14). Am Tamyras, zwischen

Berytos und Ṣidon, einem Adonis geweihten Bächlein, hatte er einen heiligen Hain (Strabo 16, 2, 22). Alle die Etymologieen des Namens Ešmun, welche im Altertum selbst und von neueren Gelehrten aufgestellt sind, lassen unbefriedigt. Aber dafs er, welcher der Geliebte der Astronoê d. h. der ʿAštarit naʿamat heifst und mit Tammuz und Attês, wenn nicht identisch, so doch nahe verwandt ist, den wohlbekannten, von allen Semiten angebeteten Gott der wohlthätigen Wärme und der fruchtbaren Wasser darstellte, der im Lenz mit der Mutter Erde verbunden Alles zu neuem Leben erwachen läfst, kann keinem Mythologen zweifelhaft sein. Deshalb gehört er auf die Spitzen der Berge, wo der Himmelsgott sich mit der Erdgöttin vereinigt, deshalb sind ihm Quellen und Ströme heilig, deshalb ist er der Gott des Lebens und der Genesung. Philo von Byblos und Damascius machen ihn zum achten Kinde des Sydykos (Sadykos), des Vaters der Kabiren; ob dies noch in etwas anderem seinen Grund hat, als in einer mehr als zweifelhaften Erklärung des Namens Ešmun, vermag ich nicht zu sagen; auch über Ursprung und Bedeutung der Kabiren (der Mächtigen) sind wir noch dürftig unterrichtet. Aber dafs Sydykos nichts anderes als Ṣedeḳ (Ṣadiḳ), ein Gottesname, der in alten kanaanäischen Eigennamen vorkommt, und dafs dieser „Gerechte" kein lokaler oder Stammesgott, sondern nur ein Volksgott sein kann, darf wohl als sicher angenommen werden. Über seine Bedeutung als Naturgott kann man allerhand Vermutungen aufstellen, von denen wohl die wahrscheinlichste ist, dafs er dem nächtlichen Himmelsgott, dem Gott der Unterwelt, dem strengen alten Bel von Nipur gleichzusetzen sei; aber man weifs von ihm eigentlich nichts.

2. Die Lokalgötter der Phönicier.

Die zahlreichen Baʿalîm und Baʿalôt der bedeutenderen Städte oder anderer berühmter Kultuszentren

— mögen sie nun ursprünglich lokale Schutzgötter gewesen sein, oder möge man sie als lokale Gestalten der grofsen Nationalgottheiten betrachten müssen — bekamen auch wohl eigene Beinamen und einen selbständigen Charakter, und wenn ihre Stadt an Macht und Ansehen wuchs und Kolonieen gründete, so wurden sie auch allgemeiner verehrt. Die Göttin von Byblos, Ba'alat-Gebal, von welcher schon früher die Rede war, blieb zwar eine Lokalgottheit, aber sie war weitberühmt, und ihr Tempel ein Heiligtum, nach dem man von nah und fern wallfahrtete. Die Griechen nannten sie bald Dionê, bald Aphroditê; Aphroditê wegen des unzüchtigen Charakters ihres Kultus und der Adonismythe, die aus Byblos stammte, Dionê mehr in Übereinstimmung mit ihrem Charakter; in der Zeit, als man alles Ägyptische in Phönicien nachahmte, wurde sie natürlich mit Isis identifiziert. Beispiele lokaler Ba'alîm sind der von Ṣidon (Ba'al-Ṣidôn), von Tyrus (Ba'al-Ṣûr), von Ḥaldîm (*Ζευς Ἀλδεμιος*), vom Libanon (Ba'al-Libnan, *Ζευς ὀρειος*), von Ša'arni bei Byblos, der selbst vollständig Ba'al-šamîm hiefs und in griechischer Übersetzung der himmlische, allerhöchste Zeus Saarnaios genannt wird; von etwas anderer Art dagegen sind der Ba'al Markod, in welchem man einen Herrn von Spiel und Tanz sehen will, und Ba'al Merpa, der Ba'al der Genesung. Zufall ist es entschieden nicht, dafs die Griechen diese Ba'alîm in der Regel mit ihrem Zeus verglichen; sie werden daher wohl alle Himmelsgötter gewesen sein, wenn es auch nicht ausdrücklich von ihnen ausgesagt wird, wie von dem Sa'arnischen.

Von durchaus anderer Art war der grofse Stadtkönig Milkart (aus milk-ḳart, König der Stadt) von Tyrus, den sie nicht Zeus, sondern Herakles nannten, und der meiner Überzeugung nach von dem Ba'al-Ṣûr zu unterscheiden ist. Keiner der phönicischen Götter hat seine Herrschaft so weit ausgedehnt wie er. Tausende, nicht

nur in seiner eigenen Stadt und deren Gebiet, sondern auch in den Kolonieen und Niederlassungen nannten sich nach ihm. Er war, seit Tyrus Sidon überflügelt und die Hegemonie erlangt hatte, so sehr der nationale Gott geworden, dafs die Erzählungen von den Seefahrten und Entdeckungen seiner Anbeter mit seinen eigenen Mythen verschmolzen wurden. Ist es auch gewifs eine Übertreibung, seinem Tempel dieselbe zentrale Bedeutung für Phönicien zu vindizieren wie dem Jerusalemischen Tempel für Juda — verehrt wurde er jedenfalls, vor allem in den letzten Jahrhunderten vor Beginn unserer Zeitrechnung, mehr als irgend ein anderer der phönicischen Götter. Karthago, die Tyrische Kolonie, erkannte seine Herrschaft an, obschon es seine eigenen Lokalgottheiten hatte, und bezeugte das durch jährliche Übersendung von Opfergaben und Weihgeschenken für seinen Tempel.

Der Stadtkönig von Tyrus war ein ganz anderer Gott als der wohlthätige, Wachstum und Leben schenkende Ešmun der Sidonier, welchen an ihrer politischen Selbständigkeit nicht viel gelegen war, wenn sie nur ruhig ihre Handelsinteressen verfolgen konnten, ebenso wie die strenge Tyrische ʿAštarit eine ganz andere war als die üppige Baʿalat von Byblos. Die Tyrier, ebenfalls Kaufleute und Seefahrer, standen der Politik nicht so gleichgültig gegenüber. Eine Anzahl kleinerer Staaten und Städte, unter den letzteren sehr mächtige und berühmte, erkannten Tyrus als eine Mutter in Kanaan an. Jahrelang — und nicht selten siegreich — wufsten sie ihre Unabhängigkeit gegen keine geringeren als die assyrischen oder babylonischen Heere zu verteidigen, und in mancher Seeschlacht errangen sie die Palme. Und wie sie selbst, so war auch ihr Gott wohlthätig gegen seine Verehrer, aber der Schrecken seiner und ihrer Feinde, ein Held, dessen mächtige Thaten die Vergleichung mit Herakles nahelegten, und der sich kämpfend und

beständig siegend längs der Meeresküsten einen Weg bis nach dem fernen Westen gebahnt hatte, wo die beiden Riesensäulen von seiner wunderbaren Kraft Zeugnis ablegten. Dafs er ein Sonnengott war, ist allgemein anerkannt — wahrscheinlich der glühende Sonnengott — und die Menschen- und Kinderopfer wurden ihm zu Ehren dargebracht.

Blieb Melkart auch bei den Karthagern wie in den übrigen Tyrischen Kolonieen hochgeehrt, ebenso wie Ešmun, der den Mythen zufolge der beständige Gefährte Melkarts auf seinen Zügen war und ihm sogar einmal das Leben wiedergab — die Griechen nannten ihn deshalb als Herakles' Bruder und Begleiter Jolaos — die Göttin Tanit und ihr Gemahl oder Geliebter Baʿal Ḥamman scheinen in der „Neuen Stadt" die meiste Verehrung genossen zu haben. Das geht hervor aus einer unzähligen Menge von Weihinschriften, welche man zu ihrer Ehre in dem grofsen Tempel anbrachte, und in denen, mit einer zweifelhaften Ausnahme, in Karthago wenigstens die Göttin voransteht. Aber trotz dieser Tausende von Inschriften tasten wir im Dunkeln, sobald es sich darum handelt, die Bedeutung dieses Götterpaares zu eruieren. Man hat sie für Lokalgottheiten gehalten, welche die Tyrische Kolonie von der älteren Berberbevölkerung übernommen, und diese aus Ägypten mitgebracht hatte (Renan). Ḥammân würde dann Amun (Ammon) von Theben, Tanit Neith von Saïs sein. Diese Annahme ist nicht dadurch zu widerlegen, dafs die Semiten den Thebanischen Hauptgott niemals Ḥammon, sondern immer Ammon schreiben, und dafs Neith oder Nit im Ägyptischen niemals Tanit genannt sein kann — denn die Karthagischen Formen könnten durch den Berberdialekt verdorben sein. Ebensowenig aber liegt darin ein durchschlagender Beweis für die Richtigkeit jener Identifizierung, dafs in dem Tempel der Oase El-Ḥargeh der Thebanische und der Karthagische Gott wirk-

lich gleichgesetzt wurden — denn das kann Synkretismus aus späterer Zeit sein. Nur soviel steht fest, daſs von der Verehrung Tanits auſserhalb Karthagos und seiner Kolonieen keine sichere Spur zu finden ist[1]). Hier ist sie demnach eigentlich zuhause, und sie ist unzweifelhaft die Gottheit, welche Polybius die Schutzgottheit der Karthager (*δαιμων Καρχηδονιων*) nennt. Es spricht also viel dafür, daſs die Göttin eine berberische war, welche die Gründer der neuen Stadt aus Pietät beibehielten, weil sie die Herrin des Ortes war; aber sicherlich war es nicht die Saïtische Gottheit, wenn es auch wahr ist, daſs die Berber diese ägyptische Göttin gern verehrten, wahrscheinlich weil sie ihre Nationalgottheit in ihr wiederzuerkennen meinten. Die Griechen fanden in ihr ihre Artemis, die Römer ihre Diana, die virgo caelestis, eine Mondgöttin, auch wohl — weil sie zugleich Muttergöttin war — ihre Juno wieder. Mehrmals heiſst sie Pen- oder Pnê-Baʿal, „Angesicht Baʿals", d. h. nicht des einen oder andern Baʿal, sondern der Gottheit überhaupt[2]), ein Beiname, der fast zu einem Eigennamen geworden ist. Sie heiſst so nicht nach einem Orte (Halévy), aber auch nicht nach der Erklärung des Apulejus, dessen pantheistische Vorstellungen zu einer berberischen oder altsemitischen Göttin wenig passen, als deorum dearumque facies universa, ebensowenig als sie ursprünglich die rerum natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis ist. Das sind lauter Spekulationen aus späterer Zeit. Sie heiſst so in demselben Sinne, wie von einem Ṣalam-Ba-ʿal, „Bild Baʿals", die Rede ist, als die sichtbare Gottheit, in welcher der hohe, verborgene Him-

1) Nur ist daran zu erinnern, daſs unter den wahrscheinlich ausländischen Gottheiten, welche Ramses II. erwähnt, neben einer ANT eine TNT vorkommt. Die Aussprache des Namens ist hier wie in Karthago unsicher.

2) So mit Recht Baethgen.

melsgott sich offenbart, vielleicht speziell als Mondgöttin.

Mag nun auch die grofse Göttin von Karthago ursprünglich die berberische Göttin des Ortes sein, so haben doch die Tyrischen Kolonisten sie augenscheinlich für identisch mit der grofsen ʿAštarit oder Baʿalat des Mutterlandes gehalten, denn Tanit wird auf einer Menge ihr geweihter Steine mit demselben Symbol bezeichnet, welches sonst der grofsen asiatischen Göttin eignete.

Baʿal-Ḥamman dagegen, ihr beständiger, aber an Rang ihr nachstehender Gefährte, ist ein altphönicisch-kanaanäischer Gott, der in Phönicien auch wohl ʾEl-Ḥamman genannt wurde und sowohl dort als in verschiedenen Karthagischen Kolonieen, auch auf numidischen Monumenten, selbständig auftritt oder die grofse Göttin als Zweite neben sich hat oder auch mit einer der bei den Phöniciern so gewöhnlichen Doppelgottheiten Milk-ʿAštarit verbunden ist. Er war ganz entschieden ein Gott und nicht nur ein zu einem Gott erhobenes Symbol. Die Ḥammanîm oder Sonnensäulen, die verschiedentlich im Alten Testament und auch in westasiatischen Inschriften erwähnt werden, sind ihm geweihte Sinnbilder, welche auf oder bei seinem Altar aufgestellt wurden und entlehnten von ihm diesen Namen, nicht umgekehrt. Abbildungen auf numidischen Steinen lassen keinen Zweifel über seine Bedeutung bestehen. Er ist, wie ja auch sein Name andeutet, der Gott der glühenden, aber wohlthätigen Sonnenwärme, der Pflanzen und Blumen aufsprossen und Baum- und Feldfrüchte, besonders die Weintraube, reifen läfst — kurzum ein Gott der Fruchtbarkeit im weitesten Sinne. Er war demnach nicht einer der Lokalgötter, die infolge des wachsenden Einflusses ihrer Stadt allgemeiner verehrt wurden, sondern eine alte, bei allen oder doch den meisten semitischen Stämmen bekannte Gottheit, von welcher die Karthagische nur eine Lokalgestalt darstellt. Mag er

auch bisweilen, wahrscheinlich wegen des Gleichklangs der Namen, mit dem Thebanischen Amun-Râ gleichgesetzt sein, so war doch keine wesentliche Übereinstimmung zwischen ihnen vorhanden, und ihrem Ursprunge nach waren sie durchaus verschieden.

3. Ausländische Götter bei den Phöniciern.

Nichts ist natürlicher, als dafs ein Handelsvolk wie das phönicische nicht nur fremde Sitten nachahmte, sondern auch fremde Kulte sich aneignete. Der Handel, vor allem wie er im Altertum betrieben wurde, als er mit ausgedehnten Expeditionen zu Lande und zu Wasser verbunden war und die Gründung von Comptoiren, Niederlassungen und Kolonieen erheischte, macht von selbst duldsam und hindert die Entwicklung eines religiösen Partikularismus, der nur bei einem ackerbautreibenden Volke vorkommen kann, und auch dann erst, wenn dieses ein gottesdienstliches Zentrum hat und eifersüchtig auf seine Nationalität ist. Dafs aramäische und durch Vermittlung der Aramäer auch babylonisch-assyrische Götter zu den Phöniciern gelangen mufsten, liegt auf der Hand. Zu den ersteren gehört mit Ausnahme der nordsyrischen ʿAtar-ʿate die in Philistäa und Kanaan als Derketo verehrte Göttin, von deren Kultus einzelne Spuren in Phönicien und auf Cypern gefunden sind, wie der Gott Rešuph oder Aršuph, der hauptsächlich auf Cypern angebetet wurde und von dort sogar seinen Weg nach Ägypten fand. Sein Name kennzeichnet ihn als den Gott des Blitzes; und er kommt in zwei Gestalten vor, nämlich als Rešuph mit dem Pfeil (Rešuph-ḥeṣ) und als Rešuph-mikal, den man als eine phönicische Form des Amykläischen Apollon ansieht. Aber alles dies ist noch recht zweifelhaft, obschon die jüngsten Entdeckungen bewiesen haben, dafs er ein nordsyrischer Gott war. Die Göttin Anat, welche neben ihm steht

und mit der kriegerischen Athenê verglichen wird, wurde auch in Kanaan sehr verehrt, wie aus Ortsnamen zu schliefsen ist, und ist vielleicht von babylonischer Herkunft, Anu weiblich gedacht.

Ist nun auch assyrischer Einflufs in der Kunst der Phönicier nicht zu verkennen, so ist er doch in der Religion nicht ausschlaggebend gewesen. Einige Inschriften bezeugen, dafs die Phönicier den babylonischen Göttern Bel und Nergal gedient haben; aber ob sie diese in uralter Zeit direkt von den Babyloniern oder vielleicht später durch Vermittlung der Assyrer empfingen, ist nicht festzustellen. Beachtung verdient die trotz aller Verschiedenheiten vorhandene grofse Übereinstimmung zwischen der babylonischen und den vier phönicischen Kosmogonieen, welche wir kennen. Zwei derselben kommen bei Damascius, die beiden anderen bei Philo von Byblos vor, und alle tragen einige Merkmale der Echtheit. Die beiden bei Philo unterscheiden sich von einander in der Ausführung und in der Anordnung der obersten Prinzipien, stimmen aber darin überein, dafs sie Alles aus dem Chaos (Ba'au) und dem Atem oder Geist (πνευμα, k o l p i a) als ersten Ursachen ableiten. Auch in den Kosmogonieen des Damascius spielen, obschon diese in wichtigen Punkten abweichen, neben ποθος, das Verlangen, der Wind oder Atem und die Luft (ἀνεμος und ἀηρ) eine bedeutsame Rolle; beide lehren die Entstehung der Welt aus dem Ei. In jedem Falle beweisen sie, dafs die verschiedenen Priesterschulen sich auch damit beschäftigten, über den Ursprung des Weltalls zu philosophieren.

Viel tiefer war der Eindruck, welchen die ägyptische Kultur mit ihrer Kunst und Religion auf die Phönicier gemacht hatte. Und das ist nicht wunderbar. Schon sehr frühe standen sie in lebendigem Verkehr mit Ägypten, welches selbst einige Jahrhunderte lang über Kanaan und einige angrenzende Länder, vorüber-

gehend sogar über ganz Westasien bis an den Euphrat herrschte; und sie hatten sich ihrerseits in Unterägypten angesiedelt, in dessen Hauptstadt Memphis sie sogar ein besonderes Quartier besafsen. Kleine Inschriften aus sehr alter Zeit beweisen, dafs die Phönicier auch tief in Oberägypten hinein vorgedrungen waren. Kein Wunder, dafs viele von ihnen sich dem Dienst ägyptischer Götter widmeten und ihre Kinder nach diesen nannten, ohne deshalb mit der Verehrung ihrer von den Vätern her ererbten Gottheiten zu brechen; wofür die letzteren dann auch umgekehrt einen Platz in der ägyptischen Götterwelt erhielten. Die ägyptischen Götter, welche die Phönicier mit Vorliebe verehrten, gehören fast alle zu den Kreisen des Osiris und des Ptah von Memphis, selten zu den „Herren von Heliopolis“. Vielleicht haben sie ihre bekannten Zwerggötter, Kabiren, Pygmäen oder Pataiken den Ägyptern entlehnt, bei welchen sie jedoch nach gewöhnlicher Ansicht auch nicht heimisch, sondern aus dem Süden eingeführt sein sollen. Aber dies kommt mir noch sehr zweifelhaft vor. Es kann sich hier um eine zufällige Übereinstimmung und dann um eine Vermischung des Gleichartigen handeln. Zwerggötter findet man in allerlei alten Religionen, auch wo von Übernahme nicht die Rede sein kann. In der Regel sind es kunstfertige Götter, Personifikationen kosmischer Kräfte, im Verborgenen wirkende Erdgeister. Speziell phönicisch ist jedenfalls, dafs das Bild solch eines Zwerggottes die Pflicht jedes Schiffes verzierte, ein Brauch, der sich gerade sehr gut erklären läfst, wenn sie göttliche Wunderkünstler und Baumeister waren; und wenn der Name Pygmäen, welchen die Griechen ihnen gaben und natürlich als „Faustgötter“ deuteten, eine griechische Form des bekannten phönicischen Götternamens Puʿm (auch in Pygmalion) ist, dann würde dieser Name „Hammergott“ ausgezeichnet für solche Wesen passen, und die ganze

Vorstellung nicht von Fremden entlehnt sein. Einen ausgiebigen Gebrauch machten die Phönicier dagegen von all' den heiligen Symbolen der Ägypter, unter anderem von dem Lebenszeichen (anḫ), dem Sonnenauge (uza), der Uräusschlange, dem Käfer, aber mehr als Zierraten, deren Bedeutung sie augenscheinlich nicht immer verstanden, wie als religiösen Sinnbildern. In der Periode, als sie alles, was ägyptisch war, nachäfften, mufsten diese Hieroglyphen natürlich auch häufig verwendet werden, aber um ihren Gedankeninhalt bekümmerten sie sich nicht.

Soviel sie auch nachahmten, ist doch die Meinung, dafs sie ihre Religion selbst hauptsächlich den Ägyptern verdankten, sicherlich ungegründet. Selbst der Adonisdienst von Byblos ist nicht eine Kopie des Osirisdienstes, obgleich er in der mythischen Grundlage und manchen Gebräuchen mit diesem übereinstimmt. Sie wurden miteinander verglichen und in späteren Jahrhunderten sogar vermischt, aber sie sind bei beiden Völkern selbständig entstanden und erwachsen, wenn sie auch beide in einem gemeinschaftlichen Boden wurzeln: in der religiösen Tradition aus vorgeschichtlicher Zeit.

4. Die wichtigsten Götter der Kanaanäer und ihrer Nachbarn.

Über die Religion Kanaans besitzen wir nur spärliche Berichte, die fast alle aus der Zeit stammen, als das Land schon längst unter der Herrschaft der Hebräer stand. Aber man darf wohl als sicher annehmen, dafs sie von der Religion der Phönicier nicht wesentlich verschieden war und mit der aramäischen Vieles gemeinsam hatte. Auch hier eine Anzahl lokaler Baʿalîm, wie Baʿal-Ḥamôn, Baʿal-Ḥazôr, Baʿal-Ḥermôn, Baʿal-Meʿôn, Baʿal-Perazîm und verschiedene andere. Sichem hatte seinen Bundes-Baʿal, Baʿal-Berîth, und Baʿal-Peʿôr wurde

durch einen sinnlichen Kultus in der Nähe des gleichnamigen Berges im Moabiterlande verehrt. Von etwas anderer Art war vielleicht der Baʿal-Tamar, welcher als Zeus Demaros bei Phylo Byblios vorkommt; und Baʿal-Gad ist einer der ziemlich allgemein verehrten semitischen Götter, nach welchem selbst einer der israelitischen Stämme benannt ist. Baʿal-Zebub, der berühmte Orakelgott von ʿEḳron, welcher die Ehre gehabt hat, in späteren Jahrhunderten zu dem Obersten der Teufel erhoben zu werden, mag ursprünglich der Herr und deshalb der Abwehrer der schädlichen Fliegen oder auch etwas ganz anderes gewesen sein: jedenfalls war er eine altkanaanäische Gottheit, wenn er auch seinen Sitz in einer Stadt hatte, welche in historischer Zeit den Philistern gehörte. Wie hoch er sogar bei den Israeliten in Ehren stand, beweist die Erzählung von 2 Kön. 1, welcher unzweifelhaft eine historische Erinnerung zugrunde liegt. Der kranke König von Israel, Ahasja ('Aḥazjā), sucht aus seinem Orakelspruch die Mittel zu seiner Genesung zu erfahren. Vielleicht war auch Bezeḳ ein alter lokaler Blitzgott, denn die Erklärung des Namens des Königs Adonibezeḳ als „Herr der Stadt Bezeḳ" ist ganz unmöglich. Ṣedeḳ, der Gerechte, ist in rein hebräischen Eigennamen sicherlich nichts anderes als ein Ehrentitel Jahves; aber ob er in den Namen Malkiṣedeḳ und Adoniṣedeḳ nicht eine engere Bedeutung hatte und einen bestimmten Gott, vielleicht Jerusalems, bezeichnete — diese Frage ist wohl nicht unberechtigt. Ferner geht aus verschiedenen Ortsnamen hervor, daſs auch allgemein verehrte semitische Götter in Kanaan ihre Lokalheiligtümer hatten. Nach der mehrfach erwähnten Anat hieſs die Priesterstadt ʿAnatôt, der Geburtsort Jeremias; nach Aštarit die Stadt der Rephaiten in Basan Aštarit-Ḳarnaîm, wo sie also in der Gestalt einer Kuh verehrt zu sein scheint, und Bʿaštarâ, d. h. Haus Aštara's, eine Levitenstadt jenseits des Jordans, in dem Gebiet Manasses; und nach

dem Sonnengott Šemeš einige Städte,. von welchen die bekannteste zu den Priesterstädten Judas gerechnet wird, aber mehrfach in der Gewalt der Philister war und auch eigentlich zu ihrem Gebiet gehörte. Hadad-Rimmon (Ḫadad-Ramman), in der Ebene von Megiddo, wurde bislang allgemein für eine alte aramäische Niederlassung gehalten, deren die Israeliten sich bemächtigt hätten; seit man jedoch Beweise dafür gefunden hat, daſs die Verehrung dieses Gottes ehedem auch in Kanaan nichts Seltenes war, braucht man nicht mehr seine Zuflucht zu dieser Hypothese zu nehmen.

Die alten Lokalkulte wurden nicht abgeschafft, als junge, kräftige Nomadenvölker die zivilisierten, aber durch den Luxus verweichlichten Stämme unterjochten und ebenfalls zu dem seſshaften Leben übergingen. Was sich schon bei den Philistern herausstellte und später auch mit Israel geschah, nämlich daſs sie über dem nationalen Stammgott und seinem Kreise die uralte Landesreligion nicht vernachlässigten: das war gewiſs auch bei den Moabitern und höchstwahrscheinlich bei den Ammonitern und Edomitern der Fall. Für Moab, das sich östlich vom Toten Meere niederlieſs und sich immer mehr nach Norden auszubreiten suchte, hatte Kamos (Kemôš) dieselbe Bedeutung, wie später Jahve für Israel. Er war der echt nationale Hauptgott, der sicher noch seinen Trabanten neben sich hatte und dessen Verehrung diejenige anderer Götter nicht ausschloſs, aber so sehr der eigentliche Volksgott, daſs Moab das Volk des Kemôš heiſsen konnte. In der bekannten Inschrift des Königs Mêša', eines Zeitgenossen Aḥabs von Israel, ist von dem Verhältnis zwischen dem Gott und seinem Volke in nicht anderer Weise die Rede, als im Alten Testament von dem Verhältnis zwischen Jahve und Israel. Daſs 'Omrî Moab jahrelang unterdrücken konnte, erklärt Meša' daraus, das Kemôš zornig auf sein Volk war; aber auch die Rettung aus der Erniedrigung und den Gefahren, welche

ihm drohten, schreibt er Kemôš zu. Dieser befiehlt ihm, Israel die Stadt Nebo zu entreifsen, giebt sie in seine Hand, vertreibt die Israeliten aus Jahaṣ, wo sie sich gelagert hatten, und bringt Ḥôrônain wieder unter Meša's Gebot. Ihm weiht er die Altargeräte Jahves, welche er aus den eroberten Städten weggeführt hat, und zu einem Schauspiel, welches Kemôš und Mô'âb ergötzt, tötet er vor ihm alle Kriegsgefangenen aus 'Aṭârôt. Neben dem Gott steht seine Gattin 'Aštar-Kemôš — denn dies ist die einfache Bedeutung dieser Zusammenstellung, und an androgyne Vorstellungen braucht hier nicht gedacht zu werden — und für sie spricht Meša' den Ḥerem über die Stadt Nebo aus. Männer und Knaben werden umgebracht, Frauen, Mädchen und Dirnen (r ḥ m t) der Göttin geweiht, aber die Altargeräte Jahves, wie sich's gehört, Kemôš selbst zugeeignet. Kemôš, dessen Name „der Überwinder, der Bezwinger" bedeuten kann und vielleicht in dem der Stadt Karkemisch (Gar-gamišu) enthalten ist, was jedoch lange nicht sicher ist, war jedenfalls ein Kriegsgott, möglicherweise Sonnengott und mufs zu der Kategorie der Melakîm gerechnet werden, wie der Name von Meša's Vater Kemôšmelek andeutet. Ihm hat der König wahrscheinlich seinen Sohn geopfert, als die Könige von Israel und Juda seine Hauptstadt belagerten, wie 2 Kön. 3, 26 f. berichtet wird. Monotheismus wird jedoch Niemand den Moabitern zuschreiben [1]). Der nationale Gott war das Haupt der moabitischen Elohîm; und dafs der

1) Baethgen, a. a. O. S. 14, warnt vor der Schlufsfolgerung, dafs die Moabiter Monotheisten gewesen sein müfsten, weil Meša' von seinem Gott gerade so redet, wie die Israeliten von Jahve. Aber auch der Monotheismus der Israeliten war derzeit noch in der Entstehung begriffen und nicht allein die Überzeugung nur weniger, sondern auch bei diesen noch lange kein strenger. Wenn Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 114 von dem Monotheismus der Moabiter spricht, meint er natürlich keinen höheren, als den der alten Israeliten. Doch auch so kann ich ihm nicht gänzlich beipflichten.

üppige Kultus des Fruchtbarkeitsgottes Ba'al-Pe'ôr und anderer Lokalgottheiten (z. B. Ba'al-Me'ôn, vielleicht auch Nebo) neben dem seinen gepflegt wurde, harmoniert durchaus mit dem, was bei allen verwandten Semiten, auch in Israel geschah. Man braucht keineswegs hieran die Vermutung zu knüpfen (Stade), dafs die Moabiter in diesen Göttern nur Lokalgestalten des Kemôš sahen.

Über die Ammoniter und Edomiter sind wir weit dürftiger unterrichtet. Die ersteren, ein Bruderstamm von Moab, hatten sich nordöstlich von diesem angesiedelt, lagen natürlich ebenfalls beständig mit Israel im Streit und wurden von dem Volke Jahves ebenso grimmig gehafst — ein Hafs, der sich, wahrscheinlich mit Anspielung auf eine mögliche Bedeutung ihrer Namen, ausspricht in der Legende von ihrer Herkunft aus Blutschande. Ihr Hauptgott wird gewöhnlich Milkom (nur dialektisch verschieden von Milk) genannt, einmal, Richt. 11, 24, auch Kemôš, was man in der Regel einem Versehen zuzuschreiben pflegt. Jedoch ist sehr wohl möglich, dafs die Götter von Ammon und Moab sich nur durch ihre Namen unterschieden. Aus dem Namen des ammonitischen Königs Ba'alîs, des Zeitgenossen Jeremias, hat man schliefsen wollen, dafs sie Isis verehrten (Baethgen), was aber, zumal in dieser Zeit, höchst unwahrscheinlich ist, und jedenfalls nicht mit dem phönicischen Abdîs, Isisdiener, in Parallele gestellt werden darf. Von ihren anderen Göttern wissen wir nichts.

Nach 2 Chron. 25, 14 hat der König von Juda Amazja die Elohîm von Še'îr, die Götter der Edomiter, nach Jerusalem geschleppt und dort verehrt. Wie diese Götter beschaffen waren, und vor allem worin ihr Wesen bestand, ist schwer zu sagen; am allerwenigsten steht fest, welchen Charakter der nationale Hauptgott besafs. Sie nannten ihre Götter Ba'al und Malak, wie die Namen Ba'al-Ḥanan und Ḳaušmalaka beweisen, von denen der letztere einer assyrischen Inschrift entstammt. Aber das

sind allgemeine Titel, ebenso wie gabri in Ḳaušgabri[1]). Viele meinen, dafs ihr alter Volksgott Edom hiefs, nach dem ein philistäischer Kriegsmann Davids ʿObed-Edom, Diener Edoms, und sie selbst „Söhne Edoms" genannt wurden, und erblicken auch in Esau, dem Ousoos des Philo von Byblos, einen alten Gott. Andere leugnen das und sehen in den Bnê-Edom einfach „Menschensöhne"[2]). Sicher ist, dafs Ušu in Assyrien als Gott angebetet wurde[3]). Aber es bleibt die Frage, ob er, wennschon als Gott, bei ihnen den Platz einnahm, welchen Kemôš bei den Moabitern, Milkom bei den Ammonitern, Jahve in Israel behauptete. Die Edomiter bildeten nicht ein so geregeltes Staatswesen, wie die genannten Völker, und waren noch gröfstenteils Nomaden, auch mit einer Anzahl anderer, vorzüglich kanaanäischer und arabischer Stämme vermischt. Deshalb ist es nicht wunderbar, dafs verschiedene fremde Götter, wie der syrische Hadad, der mit dem arabischen Jagut verwandte Jeʿuš und andere bei ihnen Verehrung fanden. Vielleicht war der sehr viel bei ihnen vorkommende Gott Ḳôs, der Ḳauš der assyrischen Inschriften, arabischen Ursprungs und identisch mit Ḳais. Aus der Zusammensetzung Ḳosbaraka geht hervor, dafs er ein Himmelsgott war, der über den Blitz gebot.

Von der Religion der Araber vor Mohammed können wir hier nicht sprechen. Sowohl diejenige Mittelarabiens, als die der Sabäer in Jemen sind Nebenflüsse, welche erst in einer Zeit, die aufserhalb unserer Betrachtung

1) Die Lesung Malikrammu eines edomitischen Königsnamens in einer Inschrift von Sinaḫerib ist höchst unsicher. Dort steht Airammu, und dafs Ai = Malik sei, ist keineswegs bewiesen. Gegen Schrader KAT2, S. 150. Baethgen, S. 11.

2) Stade, GVI. I, S. 120 f. Dagegen Baethgen, S. 8.

3) III R. 66 obv. col. 1, l. 15 und 25. Vgl. Lenormant, Fragm. cosmogon. de Bérose, p. 127 und Sayce, Acad. March 20, 1875, p. 299 f.

liegt, in den grofsen Strom der Entwicklung einmünden. Nur mit den Kedarenern und den Nabatäern müssen wir eine Ausnahme machen, weil sie schon in der Periode, mit welcher wir uns beschäftigen, mit den führenden semitischen Völkern in Berührung kamen. Beide standen augenscheinlich unter starkem aramäischen Einflufs. Für die Kedarener (Ḳidrâi) beweist das die aramäische Form des Namens ihrer vornehmsten Gottheit, Atarsamain, der in assyrischen Inschriften erwähnt wird und wohl nichts anderes als die Aštarit des Himmels, die grofse Himmelskönigin bedeuten kann. Der Hauptgott der Nabatäer, deren Wohnsitze sich von Hauran bis tief nach Arabien hinein ausdehnten, trägt keinen aramäischen Namen, obschon sie die aramäische Sprache angenommen hatten; aber sein Charakter war nicht rein arabisch, und er ist auch kein Nomadengott mehr, sondern der Gott der Fruchtbarkeit des Ackers, der Obst- und Weingärten, welcher in ganz Aramäa bis nach Kleinasien hin Verehrung genofs und meist mit Dionysos verglichen wird. Sie nannten ihn Dhu-Šara (Dusarês), „der Herr von 'Sara", worin man gewöhnlich das Gebirge Šara oder Sera sieht, welches für das höchste Arabiens gehalten wurde. Zwar hat Wellhausen dagegen geltend gemacht, dafs sein Kultus dort nicht vorkommt, und sein Name daher vielleicht von einem fruchtbaren Orte in der Wildnis abzuleiten sei. Aber das ist kein durchschlagender Grund. Auch Jahve wurde weder am Sinai, noch am Horeb, noch überhaupt am Gebirge Seʿir mehr verehrt, obgleich er nach dem Deboraliede von dorther seinen Getreuen zuhilfe eilt, und auch Jahve ist, als seine Verehrer zu sefshaftem Leben übergingen, ein Ackerbaugott geworden. Wie dem auch sei, der Name scheint nur ein Beiname zu sein, ebenso wie vermutlich Orotal, wie Herodot den Hauptgott dieser Araber nennt, der meist für identisch mit Dusarês gehalten wird. Wenn er der alte Stammgott der Nabatäer war, dann ist er vielleicht

nach dem Vorbilde des aramäischen Ackerbaugottes modifiziert und hat den Charakter desselben angenommen. Was vor allen Dingen Veranlassung dazu giebt, Dusarês und Orotal gleichzusetzen, ist die Thatsache, dafs neben beiden dieselbe Göttin steht, Allat, die Alilat Herodots, „die Göttin“, wie der Name allein heifsen kann. Man streitet darüber, ob sie Mond- oder Sonnengottheit gewesen sei. Eigentlich war sie weder das eine noch das andere. Ursprünglich von Al-ʿUzza, der Göttin des Morgensterns nicht verschieden, ist sie die kriegerische Astarte, die Göttin des aus der Finsternis hervorbrechenden Lichtes und deshalb von den Griechen in der Regel mit Athênê verglichen. Bei der so gewöhnlichen Verschmelzung der beiden Gestalten dieser Göttin ist es nicht zu verwundern, dafs sie ein einziges Mal auch als Muttergöttin vorkommt.

Natürlich übernahmen die so weit verbreiteten Nabatäer manche Götter von anderen Völkern und Stämmen, besonders aramäischen, später selbst griechischen, sobald sie meinten, dafs sie mit ihren eigenen Göttern übereinstimmten, oder sobald sie die Götter des Ortes waren, an dem sie sich ansiedelten. So pflegten die Einwohner der Sinaihalbinsel noch mehrere Jahrhunderte nach dem Beginn unserer Zeitrechnung den Monddienst in einer eigentümlichen Form. Aber wir wollen hier nicht seinetwegen von unserer Aufgabe abschweifen.

5. Kultussitten, Kultusstätten und Kultusdiener.

Wie der Kultus der Westsemiten entstanden und welcher Art er in vorhistorischer Zeit gewesen ist, kann hier nicht untersucht werden. Es genüge die Bemerkung, dafs er in der historischen Zeit noch viele ursprünglich animistische Gebräuche bewahrt hatte. Die aufgerichteten Steine — ehedem ohne, später mit Inschriften, Symbolen und bisweilen Abbildungen — aus welchen wiederum

später nach dem Beispiel anderer, in der Kultur weiter fortgeschrittener Nationen Bilder entstanden, ḥammanîm oder Sonnensäulen; das Salben dieser Steine mit wohlriechenden Ölen, wodurch sie geweiht, nach der früheren Auffassung aber verehrt wurden; die ašêra's oder heiligen Baumstämme neben dem Altar, welche die weibliche Gottheit repräsentierten — all' dergleichen Dinge sind Überlieferungen aus einer Zeit, in welcher man die lokalen und andere Geister in seiner Nähe zu halten bestrebt war, indem man ihnen einen Körper verschaffte, in welchem sie wohnen konnten. Baityle (bêt-ʿêl), Maṣṣeben und wie sie mehr heifsen mögen, sind ursprünglich nichts anderes als Fetische. Nun aber, nachdem man eine höhere Entwicklungsstufe erreicht und die alte Bedeutung vergessen hatte, wurden sie mehr symbolisch aufgefafst, d. h. als Unterpfänder der Gegenwart der hohen Götter, und immer mit einem von diesen in Verbindung gebracht. Die meisten Götter hatten nur ein solches, Melkart immer deren zwei (die bekannten Säulen des Hêraklês), und mehrmals kommen drei Obelisken auf Einer Basis vor, die zweifellos eine göttliche Dreieinigkeit repräsentieren.

Auch die Vorstellungen, welche man sich über das Leben nach dem Tode bildete, über die Fortexistenz, den Zustand und die Macht der Seelen der Verstorbenen, ruhten bei allen nordwestlichen Semiten, die Israeliten nicht ausgenommen, noch auf animistischer Grundlage und scheinen sich bei ihnen noch nicht zur Vergeltungslehre und zu der Vorstellung eines Himmels und einer Hölle entwickelt zu haben. Die grofse Sorge für die Leichen, die Unantastbarkeit der Gräber, die reichen Geschenke, welche dem Toten zu seinem Wohlbefinden und zu seinem Unterhalt mitgegeben wurden, die lärmenden Trauerklagen, die Haaropfer, die Wunden, welche man sich bei dem Begräbnis beibrachte, und in denen man ein Surrogat für frühere Menschenopfer hat sehen

wollen — das Alles war eingegeben durch den Wunsch, die Seelen zufriedenzustellen, und durch die Furcht, sie möchten sich sonst wegen der erlittenen Vernachlässigung rächen. Auch bei anderen, höher kultivierten Völkern des Altertums blieben diese Bräuche im Schwange; die Phönicier und ihre Stammverwandten stehen damit also nicht allein. Bemerkenswert ist nur dies, dafs bei ihnen nicht, wie bei den anderen Völkern, aufserdem andere Gebräuche vorkommen, welche von erhabeneren und vernünftigeren Anschauungen zeugen. Das Grab war das ewige Haus (bêt-ʿolâm), von dort aus ging der Tote zur Ruhe in den Šeʿol bei den Rephaîm, den Schatten, und aus der dunkelen Unterwelt konnte sein Schatten, wie der Samuels in Endor, durch Beschwörung heraufgerufen werden. War der Tote unbegraben oder sein Grab geschändet, dann mufste der arme Schatten umherirren und spuken, ohne Ruhe zu finden.

In der Fürsorge für die Leichen, wie auch in allerlei anderen Dingen, haben die Phönicier die Ägypter zum Muster genommen, wenn auch ihre Nachahmung ebenso sklavisch als dürftig ausfiel. Eine Anzahl phönicischer Sarkophage, von denen viele in dem Kopfstück des Deckels noch rein ägyptische Gesichtszüge aufweisen, zeugen davon. Berühmt ist vor allem der Sarkophag des Ṣidonischen Königs Ešmun-ʿazar, auf welchem eine wichtige Inschrift eingegraben ist. Dafs sie mit diesem Brauch auch die detaillierte Unsterblichkeitslehre der Ägypter übernommen haben, mufs ich sehr bezweifeln.

Man hat auch auf sie die bei vielen jetzt so beliebte Theorie anwenden wollen, dafs, wenn nicht ihr Glaube an die Existenz von Göttern, so doch ihre Verehrung der Götter aus der der abgeschiedenen Seelen entstanden sei (Pietschmann). Aber die für diese Hypothese angeführten Beweise sind noch schwächer, als die, welche man sonst wohl beizubringen pflegt. Ein Zusammenhang und eine Übereinstimmung besteht sicherlich zwischen

beiden. Aber sie sind nebeneinander aus gleichartigen Bedürfnissen entstanden. Nach einer anderen Theorie [1]) sollen die ältesten Opfer der Semiten unblutige Opfergaben und Weihgeschenke gewesen, und die blutigen, die Brandopfer, vor allem die Holokausten, ebenso wie die gemeinschaftlichen Opferfeste bei ihnen jüngeren Datums und aus der Idee der Stammverwandtschaft von Göttern, Menschen und Haustieren entstanden sein. Diese Fragen sind Sache der vergleichenden psychologischen und philosophischen Untersuchung der Religion und können in einem rein historischen Werke, wie diesem, nicht behandelt werden. Überzeugende historische Beweise können für solche Hypothesen nicht geliefert werden. Wir lassen daher diese Fragen unbeantwortet und erwähnen nur das Wenige, was man von den Opfern bei den Phöniciern weiſs und was auch wohl auf die der Kanaanäer passen wird. Von dem Kultus der Aramäer und von den Menschenopfern war schon früher die Rede.

Man kennt die phönicischen Opfer eigentlich allein aus zwei Opfertafeln, die wahrscheinlich beide aus Karthago stammen, obgleich nur die eine ebendort, die andere in Marseille gefunden ist [2]). Aus ihnen ersehen wir nicht nur, welche Opfer gebracht wurden, sondern auch welchen man den meisten Wert beilegte, und wieviel man für jedes derselben dem Priester schuldig war. Es gab drei Arten von Opfern: ein Brandopfer (holocaustum, kalil), ein Sühnopfer (ṣauʿat) und ein Dankopfer, wel-

1) Diese Theorie ist aufgestellt von W. Robertson Smith in seinem Artikel Sacrifice in der Encyclopaedia Britannica und später ausführlich verteidigt in seinem bedeutenden Werke: Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The fundamental Institutions, Edinb. 1889. New Edition, London 1894. Pietschmann S. 216 schlieſst sich ihr teilweise an. Sie ist nachdrücklich bekämpft von H. Oort, Theol. Tijds. XXIV, 1890, blz. 152 vgg.

2) CIS. Nr. 165 und 167. — Nr. 170, welche von ähnlichem Inhalt war, ist zu sehr beschädigt, um verglichen zu werden.

ches auch ein Holocaustum war (šelem kalil) — die jedoch in einer der Inschriften auf zwei reduziert werden; derselbe Unterschied, wie zwischen Num. 15, 3. 8 und Exod. 20, 24. Diese Arten stimmen zwar nicht dem Namen, wohl aber ihrer Beschaffenheit nach ziemlich mit den jüdischen überein. Die Tiere, als die kostbarsten Opfer, werden zuerst genannt: Ochsen, Kälber, Widder, Böcke und Ziegen, Jungvieh. Die Vögel, sowohl zahme als wilde, dienten lediglich zu Dankopfern, Zauberei und Wahrsagerei. Dann folgen die Gaben: ein Vogel, Erstlinge der Früchte, Kuchen, Öl, endlich Opferkuchen, Milch und Fett. Für alle diese Opfer ist der Anteil des Priesters und dessen, der das Opfer weiht, sorgfältig, aber in beiden Tafeln verschieden bestimmt. Nur weisen beide einen, wenn auch etwas schwankenden Satz zugunsten der Armen auf. Die Priester, welche mehr fordern, als ihnen zusteht, und die Opfernden, welche die Bestimmungen ignorieren, werden mit Strafen bedroht. Der Opferdienst war also streng geregelt, wenn auch im Detail für die verschiedenen Kulte und Tempel nicht in derselben Weise. Wir dürfen annehmen, dafs dies nicht nur in Karthago, sondern auch im Mutterlande der Fall war. Ob wirklich eine Sammlung von solchen Gesetzen, eine Art Leviticus bestand, von dem diese beiden Tafeln nur Auszüge waren, wie Renan vermutet hat, müssen wir unentschieden lassen.

Grofse Künstler waren die Phönicier nicht, und vielleicht standen in dieser Hinsicht die Kanaanäer noch tiefer. Das Originale, was sie lieferten, bestand nur in geschmacklosen Symbolen und widerlich abstofsenden Götzenbildern, sodafs sie gewöhnlich zu ungeschickter Nachahmung meist ägyptischer, aber auch anderer, in späteren Zeiten griechischer Modelle ihre Zuflucht nahmen. Soweit wir darüber urteilen können, bedeuteten sie auch als Baumeister nicht viel, und die Kunst mufs in Salomos Reiche recht tief gestanden haben, dafs er für seinen

Jahvetempel die Hilfe phönicischer Architekten und Werkleute erbitten mufste. Aber sie besafsen Übung und eine gewisse Kunstfertigkeit, wenn ihnen auch die grofsen Traditionen von Babel oder Memphis fehlten, und ebenso der gute Geschmack, welchen die Aramäer wenigstens im Kunsthandwerk bewiesen. Dennoch haben sie, wie ihre Nachbarn, viel gebaut. Meša' von Moab erwähnt eine verhältnismäfsig grofse Anzahl von Heiligtümern, welche er errichtet bezw. restauriert hat. Ešmun-'azar von Ṣidon spricht von nicht weniger als vier Tempeln, an denen er in seiner Residenz baute. Auch Tyrus besafs mehr als einen. Aber die meisten sind verloren gegangen. Von einzelnen sind einige Reste gefunden, wie von dem zu Amrit, und von einem Paar, denen zu Byblos und Paphos, besitzen wir dürftige Abbildungen auf Münzen, in denen gleichwohl der Einflufs griechischer Vorlagen zu spüren ist. Wenn man ihn von allen den fremden und späteren Zuthaten befreit, so ist der Plan der phönicisch-kanaanäischen Tempel sehr einfach: nichts anderes als das eigentliche Heiligtum (mkdš-bt, oder mit einem vermutlich ausländischen Worte teba), in welchem die Gottheit, Fetisch, Symbol oder Bild, wohnte, umgeben von einem nach allen Seiten hin abgeschlossenen Raume, zu dem ein oder mehrere Thore Zulafs gewährten. Bisweilen, so zu Amrit, stand das Heiligtum mitten in einem Teiche, sodafs es nur mit dem heiligen Boote zu erreichen war. War der Fetisch oder das Symbol der Gottheit klein, so bestand das ganze Adyton wohl aus einem Monolithen; war es aber ein grofser konischer Stein, dann stand er, wie in Gebal, frei inmitten des umzäunten Hofes, nur durch ein Gitter oder eine Balustrade vor unehrerbietiger Berührung geschützt. Längs der Innenseite der Umhegung lief eine auf Säulen ruhende Galerie, wo die Weihgeschenke, Bilder und andere Gaben aufbewahrt wurden. Das Ganze ist offenbar das in ein festes Gebäude verwandelte hei-

lige Zelt der Nomaden mit seiner Umzäunung, dessen Charakter auch der grofse Tempel von Mekka bewahrt hat. Aufser diesen Heiligtümern hatte man noch die Altäre auf den Höhen (b a m ô t), welche auch Meša' erwähnt, zuweilen von einem heiligen Hain umgeben, und wahrscheinlich auch andere Tempel in der Ebene, die von den früheren Bewohnern des Landes gegründet waren, sich aber unserer näheren Kenntnis entziehen. Sie werden, jedoch in kleinerem Mafsstabe und einfacherer Ausführung, denselben Charakter wie die aramäischen Tempel gezeigt haben, von denen schon früher die Rede war.

Die Kultusdiener in den bedeutenden Tempeln waren sehr zahlreich. Einen Beweis dafür liefert eine bei dem alten Citium auf Cypern gefundene Inschrift, in welcher aufser den dienstthuenden Priestern mit ihren Untergebenen und noch anderem Opferpersonal die Baumeister, die Vorhangswächter, die Thürwächter, die Haarscherer, der Herr der Schreiber, die Lustknaben (k l b m), die Tempelsklaven, welche die niederen Dienste verrichteten, und die Dirnen, welche wahrscheinlich auch Sängerinnen und Tänzerinnen waren, aufgeführt werden [1]). Aber von der Rangordnung und Einrichtung der Priesterschaft in Phönicien und Kanaan ist so gut wie nichts mit Sicherheit bekannt. Wir wissen nur, dafs Priestertum und Königtum in Phönicien zwar unterschieden wurden, aber doch oft zusammenfielen; dafs Priester wohl Mitregenten oder Gouverneure minderjähriger Fürsten waren, und unter anderem der oberste Melkartpriester in Tyros von Rechts wegen Šôphêt und mit dem königlichen Purpur bekleidet war. In ihren Schulen beschäftigten sie sich mit den kosmogonischen und mythologischen Spekulationen, deren Nachklang wir bei Damascius und

---

1) CIS. Nr. 86 A und B. Aufser den Genannten werden noch Seelen (n p h š) des Hauses bei den Säulen Mikals (Ršp, Apollon Amyklaios) erwähnt, deren Bedeutung wir jedoch nicht kennen.

Philo Byblios vernehmen. Dafs wir nicht weniger als vier verschiedene Kosmogonieen der Phönicier besitzen, beweist schon, dafs die Priesterschaft es bei ihnen noch nicht zu einer Einheit gebracht hat, und selbst ein Papsttum wie das der Thebanischen Amunpriester in Ägypten ihnen unbekannt war. In jedem Staate hatten die Priester der Hauptstadt einen hohen Rang und mächtigen Einflufs, aber dieser erstreckte sich nicht weiter als auf solch' ein beschränktes Gebiet. Neben den Priestern, vielleicht nicht einmal scharf von ihnen unterschieden, standen die Propheten (n b i), aller Wahrscheinlichkeit nach auch Prophetinnen: eine Art von Sehern, welche von dem göttlichen Geiste beseelt waren und in ihrer Ekstase die Orakel der Götter verkündigten. Man ist zu der Vermutung berechtigt, dafs sie zugleich die Hüter und Pfleger der heiligen Litteratur, der Hymnen und Mythen waren und dafs sie auch wohl gemeinschaftlich lebten. Diese Formen des Prophetismus, welche bei vielen anderen, unzivilisierten und barbarischen wie selbst zivilisierten Völkern des Altertums ihre Analogieen haben, standen gerade in den Küstenländern des Mittelländischen Meeres besonders in Blüte. Vielleicht ist dieser Prophetismus mit dem Gotte Nabû zu den Babyloniern, sicherlich mit dem kleinasiatischen Apollo zu den Griechen und Römern gebracht. Israel hat ihn, wie wir später sehen werden, von den Kanaanitern übernommen und, indem es ihm seinen ethischen Jahvismus aufpfropfte, den Prophetismus zu seiner reinsten und erhabensten Offenbarung entwickelt.

Zu einer solchen Entwicklung vermochte die Religion der Phönicier nicht zu gelangen. Die Zersplitterung der Staaten, das Übergewicht der lokalen Aristokratieen, welche die alten Bräuche und Überlieferungen konservierten, die wichtige Stellung, welche Handel und Industrie in ihrem Leben einnahmen und, als Folge davon, der lebhafte Verkehr mit Fremden — das alles trug

nicht zur Entwicklung und Reinigung der Religion, sondern eher zum Gegenteil bei[1]). Soweit die spärlichen und lückenhaften Quellen es uns gestatten, ein Urteil über die in diesem Kapitel behandelten Religionen zu fällen, können wir nur sagen, dafs ihre Götterlehre noch stark naturalistisch und ihr Kultus noch sehr barbarisch war, und das trotz der weitgeförderten materiellen Kultur der Völker, zu welchen sie gehören. Dafs sie jedoch, bei aller Verschiedenheit der Entwicklung, in der That mit der Religion Israels verwandt waren, bezeugen die vielen theophoren Eigennamen der Phönicier, welche mit israelitischen übereinstimmen und den Beweis liefern, dafs sie das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen in derselben Weise auffafsten[2]).

---

1) Vgl. hierüber meine Vergel. Geschiedenis, blz. 521—523. Histoire Comparée (trad. Collins), p. 323—325.

2) Vergel. Geschiedenis, blz. 518—521. Histoire Comparée, p. 322 suiv.

Fünftes Kapitel.

Jahve und die Götter der Völker.

1. Ursprünge.

Es würde mit der Anlage dieses Werkes nicht übereinstimmen, hier eine vollständige, wenn auch kurz zusammengefaſste Geschichte der israelitischen Religion und eine Beschreibung ihrer Vorstellungen und Gebräuche auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung einzuschalten. Was sollte es nützen, einen doch immer nur oberflächlichen Auszug aus den Werken derjenigen zu geben, welche sich speziell mit der Untersuchung von Israels Religion, Altertum und Geschichte befassen? Auch muſs diese Religion, zumal von denen, für welche unsere Geschichte in erster Linie bestimmt ist, besonders und aus den Quellen selbst studiert werden.

Doch würde unser Abriſs der Geschichte der Religion in Vorderasien unvollständig sein, wollten wir von der wichtigsten der Religionen, welche dort entstanden und herrschten, gänzlich schweigen. Es ist zwar nicht unsere Aufgabe, eine Erklärung der merkwürdigen Thatsache zu versuchen, daſs der Gott eines in der politischen Geschichte wenig bedeutenden Volkes, welcher ursprünglich vielleicht einem kleinen Stamme gehörte, sich nicht nur so hoch über die früheren Götter des Landes erhebt, daſs diese schlieſslich als Götzen vor ihm versinken, sondern daſs er auch endlich für die Hervor-

ragendsten seiner Bekenner der Eine, wahrhaftige Gott wird, aus dessen Verehrung zwei mächtige Weltreligionen entspriefsen, von denen die eine in wechselnden Formen den unsterblichen Keim der reinen, allgemein menschlichen Religion bewahrt. Was uns hier zu thun obliegt, ist allein, den Platz zu bestimmen, welchen der Jahvismus unter den verwandten Religionen einnimmt, und in den Hauptzügen zu skizzieren, in welchen Beziehungen er mit diesen übereinstimmt, in welchen andern er von ihnen abweicht, vor allem aber unsere Aufmerksamkeit zu richten auf den Kampf zwischen Jahve und den Göttern der Völker.

Wir müssen einen Augenblick bei den Ursprüngen des israelitischen Volkes verweilen, soweit wir über sie aus Überlieferungen und Legenden etwas zu erschliefsen vermögen. Vielleicht ist ein historischer Kern in der Erzählung, dafs Abraham, der Stammvater der Hebräer, unter welchem Namen man Israel und die ihm nächstverwandten Völker verstand, aus Ur-Kašdîm stammte und dafs er von Ḫâran, der bekannten Stadt am Baliḫ n Mesopotamien, westwärts zog. Dafs die alten Schriftsteller bei Ur-Kašdîm nicht an die bekannte Stadt Ur in Süd-Babylonien dachten, die gar nicht den Chaldäern (Kašdîm) gehörte, erhellt aus der Mitteilung, dafs Ḫâran, Abrahams Bruder, die Personifikation der Stadt, in Ur-Kašdîm starb, mit anderen Worten: dafs ein Teil des ursprünglichen Stammes sich in Ḫâran ansiedelte und seit dieser Zeit mit den westlichen Stammverwandten keine Beziehungen mehr unterhielt, d. h. für sie wie tot war. Ḫâran liegt daher in Ur-Kašdîm, und dies wird wahrscheinlich identisch sein mit Arpakšad (der Kreis der Kašdîm)[1]), welcher der Stammvater aller Hebräer heifst.

1) Wegen der älteren Form kasdîm, ksad, welche erst unter dem Einflufs des Babylonischen kaldi wurde, müssen diese Überlieferungen alt sein.

Beide sind dann Eponymen von Mittel-Mesopotamien, von wo aus Chaldäer und Aramäer, wie wir aus der babylonisch-assyrischen Geschichte wissen, wahrscheinlich erst viel später nach Süden zogen. Unmöglich ist es jedoch nicht, dafs schon von altersher zwischen Ḫâran und Ur in Süd-Babylonien Beziehungen bestanden. Beide Orte waren Mittelpunkte der Verehrung des Mondgottes. Ein anderer Bruder Abrahams ist Naḫôr, welcher der Vater aller Aramäer genannt wird, und mit dem die Abramiden lange in Beziehung blieben, was in der Vorstellung zum Ausdruck gelangt, dafs die Frauen der beiden jüngeren Patriarchen Jiṣḫâḳ und Ja'aḳob von aramäischer Abkunft waren. Bei den Israeliten erhielt sich also die Überzeugung, dafs sie ursprünglich den Aramäern am nächsten verwandt waren und mit ihnen wie in ehelicher Gemeinschaft lebten, während die Beziehungen zu dem halb aramäischen, halb assyrischen Ḫâran einer ferneren Vergangenheit angehörten.

Abraham, Isaak und Jakob repräsentieren drei Perioden in der Stammesgeschichte der von den Aramäern getrennten Hebräer. In die erste fällt die Ansiedlung von Ammon und Mo'ab, in die zweite die Abstofsung der Išma'eliter, in die dritte die der Edomiter. Jakob repräsentiert die übriggebliebenen sieben Stämme, welche erst später in Kanaan auf zwölf gebracht wurden, und unter Isra'el, einem Namen, der ihm erst jenseits des Jordans gegeben wurde, sind die Stämme zusammengefafst, die von Nordosten aus in Kanaan einzogen, oder, wie Ruben und Gad, am linken Ufer des Flusses ihr Nomadenleben fortsetzten. Gad, Dan, Ašer und Naphtali betrachtete man als fernere Verwandte, was die personifizierende Legende dadurch ausdrückt, dafs sie dieselben zu Söhnen von Nebenfrauen macht. Solch eine Vorstellung kann erst in Kanaan entstanden sein, denn der Grund dafür, diese Stämme nicht zu den Kindern der rechtmäfsigen Frauen zu rechnen, kann allein

der gewesen sein, dafs sie nach ihrer Niederlassung die Kanaanäer nicht beherrschten, sondern unter diesen die Minorität bildeten und demzufolge wahrscheinlich auch von ihrem Kultus und ihren Sitten mehr übernommen hatten, als die anderen. Schon seit alter Zeit waren die Stämme in zwei Gruppen gespalten, die Söhne der Lea (wilde Kuh?) und der Rahel (Schaf), eine Unterscheidung, die sich in dem Gegensatze Juda und Joseph fortsetzt. Šime'ôn und Levi, welche dem Anschein nach zuerst einen Einfall in das begehrte Land unternommen hatten, aber dabei so roh und verräterisch zu Werke gingen, dafs sie geschlagen und verjagt wurden und alle Selbständigkeit einbüfsten, verschmolzen mit Juda; die anderen scharten sich um Joseph, welchem die Hegemonie verblieb. Die Scheidung zwischen Juda und Joseph, welche selbst noch bis tief in die Richterzeit hinein so vollkommen war, dafs Juda in dem Deboraliede nicht einmal erwähnt wird, beherrscht die gesamte folgende politische und religiöse Geschichte des Volkes. Juda mit Simeon und Levi scheint sich erst später und allein mit Hilfe ganz fremder, meist ḳenitischer Stämme von Süden aus ein eigenes Gebiet in Kanaan erworben zu haben.

Mit unserer Darstellung von Abraham, Isaak und Jakob als Stammvätern, d. h. mehr oder weniger historischen Personifikationen alter Stammverbände, ist die andere, welche sie zu alten Göttern macht, nicht schlechthin unvereinbar. Selbst waren sie solche nicht. Aber als die sicher unhistorische Sage entstand, dafs sie bereits Kanaan durchzogen und sich hier zeitweilig niedergelassen hätten, wurden alte einheimische Kultuszentren zu ihren früheren Aufenthaltsorten gemacht und so für den Jahvedienst geheiligt.

Die Frage, ob die Hebräer im engeren Sinne ursprünglich eine andere Sprache als die, welche wir heutzutage die hebräische nennen, und die von der kanaa-

näisch-phönicischen nur dialektisch verschieden ist, z. B. eine aramäische Mundart sprachen, ist für die Religionsgeschichte von untergeordneter Bedeutung und würde von uns unbeantwortet gelassen werden können, selbst wenn sie einer befriedigenden Lösung fähig wäre [1].

2. Die vorjahvistische Religion der Israeliten.

In Israel selbst hatte man noch das Bewufstsein, dafs Jahve erst seit Moses der gemeinschaftliche Volksgott geworden war, und dafs man ihn vor dieser Zeit wenigstens unter einem anderen Namen verehrte — nach einzelnen, aber sehr jungen Stellen des Pentateuch unter demjenigen des El-šaddâi. Diese Vorstellung ist, wenn wir den Namen auf sich beruhen lassen, sicher richtig. Es ist sehr wohl möglich, dafs Jahve — obschon der Name vielleicht anders ausgesprochen wurde — ein altsemitischer Gott ist, wenn auch der Versuch, ihn in einem der babylonischen Götter wiederzuerkennen, als mifsglückt betrachtet werden mufs, und wenn auch die Spuren seines Namens bei aramäischen Stämmen mindestens sehr schwach und jedenfalls sehr jungen Datums sind. Aber für die Hebräer war er unter dem Namen Jahve ein neuer, sogar ein fremder Gott, obgleich sie wahrscheinlich seit alter Zeit einen verwandten Himmelsgott unter anderem Namen verehrt haben.

Bevor dies näher erläutert wird, müssen wir einen Augenblick bei der Frage verweilen, was sich bezüglich ihres Gottesglaubens vor Moses mutmafsen läfst. Nach den Einen (zuletzt Baethgen) sollen sie damals schon Monotheisten gewesen sein, wenigstens die Erzväter. Nehmen wir nun auch an, dafs hier nicht Monotheismus

---

1) Von grofser Bedeutung für dieses Problem ist der Umstand, dafs die Sprache der Moabiter, wie wir aus dem Mesa'-Stein wissen, so nahe mit dem Hebräischen verwandt ist.

im strengen Sinne des Wortes gemeint sei; geben wir ferner zu, dafs verschiedene Beweise, welche man für einen uralten Polytheismus der Israeliten angeführt hat, wenig Kraft besitzen und zum Teil sogar nichts besagen [1]; wenn wir nicht mit Worten spielen wollen, so dürfen wir bei rohen Nomaden nicht eine Religionsform voraussetzen, welche nur die reife Frucht einer hohen religiösen Entwicklung sein kann. Strikt monotheistisch ist selbst der Jahvismus erst seit den Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr., Israel als Volk niemals, als Gemeinde erst nach dem Exil gewesen.

Wenn also keine Monotheisten, dann Polytheisten? Von den meisten Geschichtschreibern, welche die kritische Methode anwenden, wird diese Frage in bejahendem Sinne beantwortet. So auf der linken Seite Kuenen, auf der rechten Baudissin. Aber nachdrücklich widersetzen sich dem Andere, vor allem Stade. Nach diesem mufs die vorjahvistische Religion der Hebräer animistisch gewesen sein. Dieser Animismus ist dann durch die Erhebung Jahves zum Volksgott in seiner Entwicklung zum Polytheismus gestört, hat den Jahvedienst lange Zeit verunreinigt, ist aber endlich gröfstenteils ausgerottet

1) Baethgen, Beiträge, S. 132 ff., bekämpft die Ansicht von Kuenen, Baudissin und Anderen, dafs die Form 'Elôhîm ein Beweis für früheren Polytheismus der Israeliten sei, weil es von diesem Worte keinen Singularis giebt, mit Ausnahme eines später gebildeten. Das neupersische Yazdân allein ist genügend, um diese Schlufsfolgerung aller Beweiskraft zu entkleiden. In der Sache hat er jedoch Recht. Wenigstens können die Israeliten diese Form den Kanaanäern entlehnt haben, welche in ihren Briefen an Amenothes III. und IV. den König als ilani, plur. mit der sing. Bedeutung „Gott", anreden. Richtig ist seine Bemerkung, dafs mit Ba'al und Melek zusammengesetzte Namen hier nichts beweisen. Ba'al und Melek sind allgemein gebräuchliche Ehrennamen für alle Götter, beide einst auch für Jahve. Seine anderen, äufserst schwachen Beweisführungen können wir hier nicht widerlegen. Sobald er mit irgendeiner Spur von Polytheismus in Israel keinen Rat weifs, mufs er von den Kanaanäern oder Anderen übernommen sein.

oder mit den höheren Ideen in Übereinstimmung gebracht. Hier liegt offenbar eine Begriffsverwirrung vor. Einen Polytheismus, wie den Ägyptens oder Babyloniens, Griechenlands oder Roms wird niemand den hebräischen Hirten- und Jägerstämmen vor Moses zudiktieren, weil bei ihnen der Kulturgrad, welcher allein die Entstehung eines solchen ermöglicht, noch nicht vorhanden war. Aber animistische Religionen sind thatsächlich polytheistisch, oder wenn man will — was hier auf dasselbe hinausläuft — polydämonistisch.

Welche Götter die vormosaischen Hebräer verehrten, ist schwerlich noch mit Sicherheit zu bestimmen, weil auch da, wo sich in ihren Sagen alte Götter wiedererkennen lassen, Noah, Henoch, Simson u. a., nicht mehr festzustellen ist, ob diese ihnen ursprünglich eigen (ich meine aus dem Stammlande mitgebracht) oder entlehnt sind. Was wir mit Sicherheit sagen können, ist dies, dafs die Religion der Stämme vor ihrer Vereinigung durch Moses sich in ihrem Wesen und ihrer Entwicklung nicht von der der übrigen Semiten unterschieden haben wird, welche sich auf derselben Stufe der Kultur oder vielmehr der Barbarei befanden. Und wenn wir in Betracht ziehen, dafs die heiligen Handlungen in Israel sich in zwei Klassen zerlegen lassen, einmal solche, welche zum Ackerbau gehören, mit den drei hohen Festen Mazzôt, Wochen- und Herbstfest, also erst bei den Israeliten eingeführt sein können, nachdem sie sich als ackerbauendes Volk in Kanaan angesiedelt hatten, und dann solche, welche mit dem Mond und seinem Laufe in Verbindung stehen, wie das Osterfest, die Neumondsfeste, der Sabbat — dann wird wahrscheinlich, dafs die Hebräer ehemals, ebenso wie die ältesten Semiten Mesopotamiens in Babylonien, besondere Verehrer des Mondgottes Sin waren, der ja in Ḫâran ein wichtiges Kultuszentrum gefunden hatte. Hieraus hat sich nun sicher kein eigener israelitischer Polytheismus entwickelt,

da dies durch den Einfluſs des Jahvismus verhindert wurde. Den Polytheismus, welcher bei ihnen, wie jeder sieht, wirklich bestanden hat, haben sie von Anderen übernommen. Dies beweist jedoch, wie sehr derselbe für sie ein Bedürfnis war, ein notwendiges Durchgangsstadium, um zum vollständigen Bekenntnis des streng monotheistischen Jahvismus zu gelangen. Vom Animismus kann man unmöglich ohne Übergang zum Monotheismus kommen.

Auf der anderen Seite ist es ebenso unrichtig zu sagen, daſs der Jahvismus sich aus dem Polytheismus entwickelt habe. Er war die Schöpfung eines hohen religiösen Geistes, der an dasjenige anknüpfte, was er in der Naturreligion der Westasiaten vorfand, und dann darauf fortbaute. Der Jahvismus hat sich entwickelt neben, in und durch Kampf mit dem Polytheismus, von dem er nicht immer rein blieb, gegen den er aber von Anfang an seiner Art nach gerichtet war. Nichtsdestoweniger war die groſse Mehrzahl der Israeliten polytheistisch und blieb das auch noch lange, wennschon es richtig ist, daſs sie den Stoff dieses Polytheismus hauptsächlich von Anderen entlehnten.

3. Die Entstehung des Jahvismus.

Der Ursprung des Jahvedienstes liegt nicht so vollkommen im Dunkeln, als man meist anzunehmen geneigt ist. Auch nach Anwendung der strengsten Kritik auf die bekannte Überlieferung bleibt immer noch ein historischer Kern übrig, zu dessen Verwerfung kein Grund vorhanden ist. Ob zu diesem der Aufenthalt in Ägypten gehört, ist für uns eine Frage von sekundärem Interesse. Die Tradition ist zu stabil, zu detailliert, zu innig immer mit der Verehrung Jahves verbunden, „des Gottes, der Israel aus Ägyptenland geführt hat“, um sie als reines Phantasieprodukt zu betrachten. Man übersehe dabei nicht, daſs der Aufenthalt in Ägypten in zwei,

unabhängig von einander entstandenen und erst viel später mit einander in Verbindung gebrachten Legenden, der von Abraham und der von Jaḳob-Joseph, gleichmäfsig vorkommt. Auch Moses, obschon die verherrlichende Sage für ihn aus alten Mythen und freier Dichtung der Phantasie eine wunderbare Lebensgeschichte gewoben hat, ist ohne irgendwelchen Zweifel nicht nur eine historische Person, sondern auch der, welcher die zerstreuten Stämme um das Heiligtum seines Gottes vereinigt, ihnen dort in den Orakeln den Willen dieses Gottes verkündigt und letzteren zu dem gemeinschaftlichen Volksgott erhoben hat, welchem sie ihre Rettung aus der ägyptischen Sklaverei verdankten und unter dessen oberster Leitung sie nun auszogen, sich ein neues Vaterland zu erobern. Ihre Rettung aus der Knechtschaft waren sie diesem Gotte schuldig, weil sein Orakel Moses befohlen hatte, die in Ägypten zurückgebliebenen Brüder aus ihrer traurigen Lage zu befreien, und weil Moses als sein Gesandter aufgetreten war. In diesem Allen findet sich nichts, was die Kritik uns als unhistorisch zu beanstanden zwänge. Um den entgegengesetzten Beweis zu liefern, würde man zunächst zu erklären haben, wie solch' eine gänzlich aus der Luft gegriffene Erzählung, welche mit solcher Ausführlichkeit berichtet ist, und in der so viel genaue Mitteilungen aus dem ägyptischen Leben vorkommen, in einer Zeit entstehen konnte, als man keinen Grund mehr hatte, Ägypten zu hassen, und in ihm sogar oft einen Bundesgenossen begrüfste. Wie dem auch sei, darin stimmen Alle überein: auf der Sinaihalbinsel, am Fufse des Gebirges, wahrscheinlich in Ḳadeš, ist ein religiöser Stämmebund gestiftet, auf Grund dessen jeder Stamm dem Anschein nach vollkommen unabhängig blieb und nur mit allen anderen zu gewissen gemeinschaftlichen religiösen Handlungen verpflichtet und den Aussprüchen des Orakels in dem gemeinschaftlichen Heiligtume unterworfen wurde.

Der Begründer und Führer dieses Bundes war Moses, im vollsten Sinne des Wortes die Seele desselben. In dem Heiligtume — sicher nicht mehr als ein einfaches Zelt — war er der Priester und Prophet, hütete er die heilige Lade, auf welcher bei dem Orakelgeben die Gottheit thronte und der sie in jedem Fall eine geheimnisvolle Macht mitteilte, und richtete er Alle, welche ratsuchend oder zur Schlichtung entstandener Streitigkeiten, mit einem Worte: um den göttlichen Willen zu vernehmen, zu ihm kamen. Wenn er, wie die Überlieferung berichtet, die Fundamentalsätze des Jahvebundes auf steinerne Tafeln eingegraben hat, dann waren es sicher nicht die Zehn Worte in der Form, wie wir sie aus Exodus und Deuteronomium kennen, aber etwas Ähnliches kann es gewesen sein. Soviel ist sicher, der Bund blieb bestehen, trotz der Trennung der Stämme, innerer Kriege und politischer Scheidung zwischen Nord und Süd, und die Verherrlichung seines Stifters war in beständiger Zunahme begriffen.

Der Gott, in dessen Namen er diesen Bund begründete, war natürlich der dortige Lokalgott, der Gott der Stämme, als deren Priester und Haupt Moses' Schwiegervater Jethro genannt wird. Vielleicht bildeten letztere einen dreigliedrigen Stammverband, und ist dies die Ursache davon, dafs der Name Jethro mit Rehu'el und Ḥobab wechselt, und dafs derselbe bald als Midianiter, bald als Ḳeniter bezeichnet wird. Schon vor vielen Jahren [1]) habe ich die Vermutung geäufsert, dafs Jahve ursprünglich der Gott der Ḳeniter gewesen sei; zuerst weil Jethro bestimmt als Priester bezeichnet wird, und Moses während seines Aufenthaltes bei ihm keinen anderen Gott verehren konnte, als den des ersteren, sodann wegen der bedeutenden Rolle, welche die Ḳeniter immer in der

1) Vergel. Geschiedenis der egypt. en mesopot. godsdiensten, blz. 588 vgg. Histoire Comparée, p. 350 suiv.

israelitischen Geschichte spielen. Von den Israeliten als Brüder betrachtet, welche sie auf ihren Kriegszügen begleiten und im Frieden ihr schweifendes Hirtenleben in ihrer Mitte fortsetzen, werden sie selbst als Musterbilder der echten, unverfälschten Jahvediener der alten Zeit hingestellt. Mit Freude sehe ich, dafs einer der neuesten Geschichtschreiber Israels (Stade), natürlich ohne mein Werk zu kennen und somit ganz unabhängig, zu demselben Resultat gelangt ist. Es ist nicht unmöglich, dafs die Ḳeniter ihren Jahve, oder wie der Name sonst ehedem gelautet haben mag, mit anderen benachbarten Stämmen gemein hatten, und dafs dieser Gott in der Wüste um den und auf dem Sinai zuhause war; dafs man seine Wohnung auf den höchsten Gipfeln des Gebirges suchte, beweisen das Deboralied, in welchem Jahve von Šeʿir herauf kommt zum Streit, und die spätere Erzählung von Elia's Wanderung nach dem Berge Gottes Ḥoreb, wo er mit einer Theophanie begnadigt wird. Als Naturgott unterscheidet er sich nicht wesentlich von dem Gotte, der in ganz West-Asien unter allerlei Namen, jedoch meistens unter dem des Hadad (Addu, Daddu), „der laute Jauchzer" oder des Rammân, „der zornige Brüller", bisweilen auch als Birku, „der Blitz", angerufen wird, und nach welchem babylonische, assyrische, aramäische, phönicische und kanaanäische Fromme ihre Kinder zu nennen liebten. Er ist der Gott, in dem sich alle Erscheinungen der Atmosphäre oder, nach der Anschauung des Altertums, des Himmelsgewölbes vereinigen, weil er der Gott des Sturmes und des Gewitters ist, in welchem alle diese Erscheinungen zusammenwirken. Wohlthätig als der, dessen Regen die Felder erquickt und das Getreide reifen läfst, gefürchtet als der, dessen Blitz tödlich trifft, dessen zornige Stimme im Donner Zittern einflöfst, dessen Atem im Sturme Alles vernichtet, ist er doch immer der Gott, welcher das Licht über die Finsternis, die guten Himmelsmächte

über die bösen triumphieren läfst. Auf Jahve als den alten Naturgott trifft dies Alles in gleicher Weise zu, wie eine Anzahl Schilderungen des Alten Testaments beweisen. Im Feuer erscheint er den Seinen, im Donner hört man seine Stimme; von den Kerubîm, den Gewitterwolken, wird er getragen, von Seraphîm, Blitzschlangen, ist er umgeben. Deshalb ist er ein kriegerischer Gott, Herr der Heerscharen, nämlich der Sterne, welche im Deboraliede neben und für ihn kämpfen, später auch der Scharen seiner Getreuen, der Gewaltige, vor dem alle seine Feinde zittern. Aber als der Gott des Lichtes und des Lebens ist er zugleich ein gnädiger und wohlthätiger Gott, der den Landmann segnet, das Korn und den Weinstock gedeihen läfst. Es mag sein, dafs diese Seite seines Wesens bei den nomadisierenden Stämmen in der Wüste in den Hintergrund trat und durch die mehr furchtbare, vor allem die kriegerische verdunkelt wurde; aber beide Auffassungen gehörten von Anfang an zu dem Begriffe dieses Gottes. Die Ansicht, dafs Jahve, ein wilder und unerbittlicher Wüstengott, erst durch Verschmelzung mit einem kanaanäischen Ba'al habe gemildert und so zu einem Gott des Ackerbaues werden können, mufs sicherlich zurückgewiesen werden.

Jahve ist durch Moses nicht der Natur ferngerückt: im Gegenteil, er beherrschte sie und offenbarte sich in ihr auch noch fernerhin. Aber der Prophet hat ihn über die Natur erhoben, indem er ihn zu dem Bundesgott der sieben Stämme machte, nachdem er — und das ist die Hauptsache — für ihn selbst der Gott seines Lebens, sein Retter und Helfer geworden war. Die ganze reiche Entwicklung des Jahvismus über die verwandten Religionen hinaus, von denen er sich anfangs wenigstens äufserlich nicht unterschied, hat ihren Ursprung in der Person des Moses. Worin das Neue der Religion bestand, welche er seinem Volke gab, ist jetzt nicht mehr zu konstatieren, da man die Frucht jahrhundertelanger Er-

fahrung und religiösen Denkens schon ihm in den Mund gelegt oder in die Feder gegeben hat. Aber daſs er eine Vereinfachung des Kultus vornahm und die Heiligkeit, d. h. Unnahbarkeit seines Gottes in den Vordergrund stellte, läſst sich vermuten. Strenge und Einfachheit bildeten stets den Charakter des Jahvismus, für welchen die Propheten in Israel und Juda stritten, und wenn sie sich dabei beständig auf alte Institutionen und göttliche Gebote beriefen, so wird dies wenigstens nicht durchgängig ohne Berechtigung geschehen sein.

4. Kanaan im vierzehnten Jahrhundert [1]).

Es ist vollkommen unmöglich zu bestimmen, wann die hebräischen Stämme in Kanaan eingewandert sind und sich dort angesiedelt haben; nur so viel ist sicher, daſs dies stückweise und allmählich, wahrscheinlich, daſs es nicht immer auf kriegerische, sondern auch auf friedliche Weise geschah. Die Überlieferung, daſs diese Züge erst nach Moses' Tod begannen, ist wohlbegründet. So lange der groſse Stifter des Jahvebundes noch lebte, blieb man in der Umgebung seines Heiligtums, und hielt seine Autorität als Richter und Gesetzgeber die Stämme zusammen. Daſs sie sich darauf zerstreuten und, ein jeder für sich oder in kleineren Gruppen, auf die Suche nach reicheren und fruchtbareren Wohnsitzen gingen, ist natürlich.

Man hat in den bereits mehrfach erwähnten Briefen, welche zu El-Amarna in den Ruinen der Residenz Ḫu-n-aten's (Amenothes IV.) gefunden wurden und an ihn, wie seinen Vater Amenothes III. gerichtet sind, einzelne Andeutungen zu entdecken gemeint, daſs die Hebräer damals schon in der Nachbarschaft Kanaans umherschweiften

1) Vgl. Westasiens Vergangenheit im Lichte der Funde von El Amarna. Nach einer akademischen Rektoratsrede von Prof. Dr. Tiele in Leiden (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1895, Nr. 209—210). Deutsche Bearbeitung von G. G. (Georg Gehrich).

und sogar schon teilweise wenigstens glückliche Versuche machten, einige Gaue des gelobten Landes zu erobern.

Das ganze Land stand zu jener Zeit noch unter der Herrschaft Ägyptens, das auch noch über ganz Aramäa gebot und seinen Einfluſs bis an den Euphrat geltend machte; obgleich unter der Regierung des Schwärmers Ḫu-n-aten seine Macht schnell abnahm und bald gänzlich zugrunde ging. Der Oberkönig übte seine Herrschaft in den Provinzen durch ihm untergebene Fürsten oder von ihm angestellte Statthalter aus, die unter der Aufsicht hoher ägyptischer Beamten standen; aber ihre Autorität wurde wenig respektiert: die Statthalter dachten mehr an ihre eigenen Interessen, als an die der Monarchie, bekriegten einander unaufhörlich, plünderten die Gesandtschaften der befreundeten Könige der Staaten am Euphrat und Tigris, lieſsen sich Thaten von grauenhafter Unmenschlichkeit zuschulden kommen und strebten danach, ihre Unabhängigkeit wiederzugewinnen, während auswärtige Feinde, vor allem das stets an Macht zunehmende Reich der Hethiter (Ḫatti), sich beeilten, aus der allgemeinen Verwirrung und der Schwäche des Suzeräns Kapital zu schlagen. Zu diesen, dem Anschein nach fremden Eindringlingen gehört ein Volk, welches mit Hilfe einiger Stadtvögte und Stammeshäupter, von Geser, Aškelon und Lakiš mit Lebensmitteln, von anderen, darunter Gath, mit Truppen unterstützt, in kurzer Zeit einen groſsen Teil des südlichen Kanaans besetzte, widersetzliche Statthalter tötete und nun sogar Jerusalem (Urusalîm), damals schon eine mächtige Festung und Zentrum der Regierung, bedrohte. Der Gouverneur dieser Stadt, Abdiḫiba, der in der Reihe der ägyptischen Landvögte einen höheren Rang bekleidete und über einen ziemlich groſsen Distrikt gebot, klagt in Brief auf Brief, daſs bald von Še'ir an bis Gaza und von Gaza bis Geser kein treuer Statthalter mehr übrig und, wenn ihm nicht bei-

zeiten Hilfstruppen gesendet würden, Alles verloren sein werde. Diese furchtbaren Feinde nennt er die Ḫabiri, welche sicherlich ein bestimmtes Volk waren [1]), und in denen man nicht ohne Wahrscheinlichkeit die Hebräer wiederzuerkennen meint [2]). Dazu kommt, daſs der ehrgeizige und aufrührerische Landvogt des Amoriterlandes (Amurri), welches nördlich von Kanaan lag und vielleicht auch einen Teil desselben umfaſste, Aziru, in einem seiner Briefe von den Männern Juda's (Yaudu) spricht, als von Kriegsleuten, die er im Interesse Ägyptens aus der Stadt Tunep in Syrien verjagt habe [3]). Es ist richtig,

1) Prof. Sayce hielt das Wort für „die Verbündeten, Verschworenen", was sprachlich sehr wohl möglich ist, aber sowohl durch den Zusammenhang, als dadurch widerlegt wird, daſs der Name wenigstens einmal mit dem Determinativum von Ort oder Volk geschrieben ist.

2) So u. a. H. Zimmern in seiner Antrittsvorlesung: Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen. Man würde im Babylonischen eher Ḫibiri = ʿIbrîm erwarten, aber in fremden Eigennamen verfuhr man sehr frei mit den Vokalen. Scharfsinnig ist die Vermutung von Morris Jastrow jr., Egypt and Palestine 1400 v. Chr. in Journal of Bibl. Literature 1891, welcher bemerkt, daſs die Ḫabiri in den Briefen mit Milkili verbunden vorkommen, und Ḫeber und Malki'el als zwei Familien des Stammes Aser genannt werden, weshalb er die Ḫabiri als Söhne Ḫeber's betrachtet. Aber es ist schwierig, in einer unbedeutenden Familie eines im fernen Norden wohnenden Stammes die Abkömmlinge eines mächtigen Kriegervolkes zu erblicken, welches im Süden so viel Schrecken verbreitete. Jedenfalls würden sie dann doch Hebräer gewesen sein.

3) Die Orthographie des Namens Ya-u-du, welche in Berl. Nr. 39 Winkler-Abel l. 24 und 28 vorkommt, ist dieselbe wie in den späteren assyrischen Texten. Irre ich mich nicht, so hat Pater Scheil zuerst auf den Namen aufmerksam gemacht in Journ. Asiat. Mars-Avril 1891. Pater A. J. Delattre jedoch sucht die leider sehr beschädigten Stellen des Briefes ganz anders und den Stamm Juda aus ihnen hinaus zu interpretieren. Aber seine Beweisführung stützt sich auf ein sonderbares Versehen, welches er bei der Lesung von Reihe 28 begeht. Er liest dort ṣabi Yaudu und übersetzt: les soldats (ou officiers!?) ont temoigné, aber es steht da ameluti Yaudu, was in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Männer Juda's bedeuten kann.

dafs die Erstgenannten, falls sie thatsächlich Hebräer sein sollten, deshalb noch nicht mit Bestimmtheit unter die Kinder Israels zu rechnen sind, aber in Verbindung mit der Erwähnung der Männer Juda's gewinnt diese Vermutung doch an Wahrscheinlichkeit. So viel mufs indessen zugestanden werden, dafs aus ein paar so kurzen und nicht vollkommen deutlichen Mitteilungen keine weittragenden historischen Folgerungen abgeleitet werden dürfen.

Was aber mit Sicherheit aus diesen Briefen erhellt, ist zunächst dies, dafs der politische Zustand Kanaans in den Jahren, welche der Ansiedlung der Israeliten dort nicht lange voraufgingen, sehr verwirrt, und die Sitten bei einer vielleicht hochentwickelten materiellen Kultur roh und barbarisch waren. Der Verfall der ägyptischen Hegemonie, die Wühlereien und Aufstände, die wechselseitigen Fehden und Kriege machten es den abgehärteten Wüstenbewohnern leicht, ihre Absicht auszuführen; aber als sie einmal festen Fufs gefafst hatten, wirkte die Üppigkeit der höheren Kultur wenigstens anfangs erschlaffend auf ihre Sitten, ohne sie von ihrer Barbarei zu kurieren.

Was die Religion anlangt, so wurden — abgesehen davon, dafs einige Städte ägyptische Kulte angenommen hatten, und im übrigen alle ihren lokalen Baʿals und Baʿalits dienten – zwei Götter vor allem, Rammân und Šamaš, der Gott aller atmosphärischen Erscheinungen und der Sonnengott, nicht nur in Kanaan, sondern in ganz West-Asien allgemein verehrt, und neben ihnen die Göttin, deren Dienst noch weiter verbreitet war, Aštarte. Ašera, welche man in den letzten Jahren ziemlich allgemein für ein Symbol des männlichen Gottes gehalten hat, und die lange Zeit mit dem israelitischen Jahvedienst verbunden war, kommt hier in der babylonischen Form Aširti bestimmt als Göttin vor. Mit diesen Religionen kam der Jahvedienst nun bald in Berührung,

und obwohl er sich schon früh dem Sonnenkultus feindlich gegenüberstellte, so konnte es doch nicht ausbleiben, dafs manche Elemente und Riten der anderen, besonders der Anbetung Rammâns, des Gottes, der mit dem Naturgott Jahve so nahe verwandt war, in den Kultus des letzteren übergingen, vor allem als auch Kanaanäer die Religion ihrer Besieger annahmen. Ferner lernen wir aus den genannten Urkunden, dafs es auch damals schon Sitte war, den Prinzessinnen, welche einen fremden Souverän heirateten, ihre eigene Schutzgottheit mitzugeben, für welche dann in ihrem neuen Vaterlande mindestens eine Kapelle errichtet wurde; das Beispiel Salomos und Aḫabs beweist, dafs die Israeliten, als sie ebenfalls die monarchische Verfassung angenommen hatten, sich trotz ihres Jahvismus dem anbequemt haben.

Endlich verdient noch eine Thatsache hervorgehoben zu werden, aus welcher ein wichtiger Schlufs auf die frühere Geschichte West-Asiens gezogen werden mufs. Alle jene Briefe, mit nur drei Ausnahmen, welche aus besonderen Gründen resultieren, sind nicht in der Sprache des obersten Landesherrn, auch nicht in den Landessprachen der Provinzen — der phönicischen, kanaanäischen, aramäischen, oder welche es sonst noch sein mochten — sondern in der babylonischen Sprache, gewöhnlich die assyrische genannt, und in etwas modifizierter babylonischer Keilschrift verfafst. Nur die Fürsten von Babel und Assur, und ein einziges Mal auch die von nichtsemitischen Staaten am Euphratufer, schrieben also in ihrer eigenen Sprache; aber die Sprache Babels war so sehr die offizielle ganz Vorderasiens geworden, dafs die Ägypter sie nicht durch die ihrige verdrängen konnten und genötigt waren, sie durch einige ihrer Beamten erlernen zu lassen. Auch die Briefe aus Kanaan sind babylonisch geschrieben, obschon hier und dort mit einem einzelnen einheimischen Ausdruck gemischt. Diese Thatsache ist von grofser Bedeutung. Denn sie

beweist, dafs die uralte Kultur Babels der Kultur aller dieser Reiche und Stämme ihren Stempel tief aufgeprägt hatte. Die Frage, ob dies die Folge einer früheren, und dann sehr langen Oberherrschaft oder von anderen, friedlichen Beziehungen war, können wir hier unentschieden lassen, obwohl sie für die allgemeine Geschichte von Bedeutung ist. Sicher ist, dafs dieser Einflufs Babels schon alten Datums gewesen sein mufs. Im 14. Jahrhundert kann es denselben nicht mehr ausgeübt haben. Es stand damals unter der Herrschaft der Kaššiten, eines Volkes, dessen Herkunft noch dunkel ist, dessen Sprache aber nicht zu der semitischen Familie gehört. Die Macht Babels war damals auf Babylonien beschränkt; selbst Assyrien besafs schon eine gewisse Unabhängigkeit. Die Zeit, in welcher das Babylonische die offizielle Verkehrssprache West-Asiens wurde, lag also schon in der Vergangenheit. Aber mit der Sprache mufs sich wenigstens in irgendeinem Mafse die Kenntnis der Litteratur, der Wissenschaft, der Überlieferungen und selbst der Religion der alten heiligen Stadt nach dem Westen verbreitet haben. Man mufs das berücksichtigen, wenn man im alten Israel Traditionen und Legenden, Gebräuche und Institutionen findet, welche grofse Übereinstimmung mit babylonischen zeigen, und von denen man daher nicht anzunehmen braucht, dafs sie erst in ziemlich später Zeit direkt übernommen seien, da die Israeliten ihnen ja schon bei den Kanaanäern begegnen konnten.

5. Die Einführung des Jahvedienstes in Kanaan.

Als die israelitischen Stämme unter der Führung des schon früh in zwei Teile, Ephraîm und Manasse, gespaltenen Stammes Joseph in den Norden, Juda mit Šimeʿôn und Levi, unterstützt von Ḳenitern und den nichtisraelitischen Stämmen Kaleb und Jeraḫme'el, in den Süden Kanaans eingedrungen waren und sich teils auf friedliche Weise als mehr oder minder abhängige Beisassen dort

angesiedelt, teils mit den Waffen in der Hand ein Gebiet erobert hatten, wo sie sich als die Herren und Meister benahmen, vertauschten sie ihren Gott Jahve nicht mit den Göttern des Landes. Auf den Befehl seines Orakels, mit seiner Hilfe hatten sie ihre neuen Wohnsitze erlangt, er hatte für sie das gelobte Land erobert, er es ihnen geschenkt; es gehörte nun ihm, und er war ebenso gut oder vielmehr, weil er sich als der Mächtigere gezeigt hatte, mit mehr Recht wie die alten Götter von nun an der Landesgott. Aber sie hätten sich schon damals über die allgemeine Anschauung des Altertums erhoben haben müssen, um den Dienst der hier vorgefundenen Götter sofort abzuschaffen. Das war nicht geraten. Sie würden sonst zwar das Land besessen haben, aber die Segnungen, welche doch von den Lokalgöttern abhingen, hätten gefehlt. Obendrein würden sie, hätten sie es auch gewollt, noch nicht die Macht dazu besessen haben. Hier und da waren die Kanaanäer noch viel zahlreicher und stärker, als sie selbst. Nur an einigen Orten, wo sie heftigen Widerstand leisteten, wurden sie unterworfen, in der Regel verschmolzen sie mit den Siegern. Ausgerottet im eigentlichen Sinne des Wortes wurden sie niemals; erst nach der Vernichtung der verbündeten Kanaanäer durch den Sieg Barak's und Debora's, aber dann auch definitiv, wurde ihre Macht gebrochen, wurden sie selbst zur unterliegenden Partei, zur beherrschten Nation.

Aber auch dann noch wollte man den Dienst der kanaanäischen Götter nicht missen. Durch ihre Ansiedlung in Kanaan waren die Israeliten aus nomadisierenden Hirten Ackerbauer geworden. Einige Stämme, welche kein fruchtbares Ackerland erhalten hatten, nicht allein jenseits des Jordans, sondern auch in einigen Gegenden des eigentlichen Kanaans, unter ihnen die Keniter, setzten die alte Lebensweise fort und galten denn auch für echte, den väterlichen Institutionen getreue Jahvediener.

Aber Jahve war ursprünglich kein Ackerbaugott und bevor er das werden konnte, mufste sein Kultus bedeutende Modifikationen erleiden, wozu ja seine doppelte Natur als wohlthätige, Fruchtbarkeit schenkende, wie als gewaltige, strenges Gericht haltende Gottheit Gelegenheit gab. Dies geschah auf zweierlei Weise.

Es ist eine allgemein verbreitete, aber dennoch unrichtige Ansicht, dafs der Volksgott Israels sich nun einem einzigen kanaanäischen Landesgott gegenübergestellt sah, der Baʿal hiefs. Baʿal, der Herr, eigentlich immer mit dem Artikel Habbaʿal, war der Ehrenname, welcher verschiedenen Göttern gegeben und auch von Jahve selbst noch Jahrhunderte lang getragen wurde, bis der Kampf gegen die Einführung des Baʿal von Tyrus unter der Regierung des Hauses ʿOmri dazu nötigte, Jahve diesen Titel nicht mehr beizulegen, sondern lediglich den ebenso gebräuchlichen „Adonâi“ beizubehalten. Es gab, abgesehen von dem auch in Kanaan besonders verehrten Rammân, viele lokale Baʿal's, die sicher nicht nur dem Namen, sondern auch ihrem Charakter nach verschieden waren, und neben ihnen ʿAštarit's und 'Ašera's — von der letzteren weifs man nunmehr, dafs sie wirklich eine Göttin und nicht nur, wie man verkehrterweise ziemlich allgemein annahm, ein Symbol gewesen ist. Die Namen der meisten gingen verloren; die Priester und Propheten, welche die historischen Bücher des Alten Testaments schrieben bezw. bearbeiteten, waren wohl darauf bedacht sie zu verschweigen; selbst Baʿal änderten sie bisweilen in Bošet (Schande), und ʿAštarit scheint man später wenigstens, laut der verkehrten Vokalisation ʿAštoret, ebenso gelesen zu haben. Meist scheinen sie Sonnen- und als solche Fruchtbarkeitsgötter gewesen zu sein, die man unter dem allgemeinen Namen Šamaš zusammenfafste. Nur von einigen Baʿalîm in Städten, welche die Philister erobert hatten, wissen wir die Namen, so von Dagon, dem Gotte von Ašdod und Gaza, Baʿal-

Zebub, dem Gotte von ʿEḳron, und von einigen anderen, wie Baʿal-Gad, Baʿal-Tamar und Baʿal-Šemeš. Die übrigen werden nach den Orten benannt, wo man sie verehrte. Aus solchen und anderen Ortsnamen, wie Anatôt auf dem Gebiete von Benjamin, ʿAštarôt-ḳarnaim, Beʿeštera in Manasse jenseits des Jordans, Bêt-šemeš, deren wir mindestens drei kennen, Ḥadad-Rammân in der Ebene Megiddo u. a. geht hervor, dafs unter den Göttern der Kanaanäer grofse Mannigfaltigkeit herrschte.

Anfangs blieben nun sicherlich die einheimischen Kulte neben dem Jahvedienste bestehen, und dafs an den ersteren auch die Israeliten teilnahmen, ist allgemein anerkannt. Aber auch der Jahvedienst fand Anhänger unter den mit den neuen Bewohnern gemischten alten Landsassen, vor allem an den Orten, wo, wie es meist der Fall war, bestehende Heiligtümer Jahve geweiht wurden. Dies hatte zur Folge, dafs beide Weisen der Gottesverehrung sich gegenseitig beeinflufsten. Mufste sich einerseits der kanaanäische Polytheismus dem strengeren Geiste des Jahvismus fügen, und wurden, wo Israel Meister war, die gröbsten Äufserungen des Naturdienstes eingeschränkt und gemildert, so nahm anderseits auch die Religion der Eroberer neue Elemente in sich auf, die ihr ursprünglich durchaus fremd waren. Die Maṣṣeba's, die aufgerichteten Steine, waren vielleicht beiden Religionen eigen, aber die Ašera, in der Gestalt eines Baumstammes, welche jetzt neben Jahvealtären stand, gehörte keineswegs dorthin. Von den Ackerbaufesten, welche nun mit den echtjahvistischen heiligen Tagen verbunden und Jahve ebenfalls geheiligt wurden, sprachen wir bereits. Auch nahmen die Meisten keinen Anstofs daran, dafs in einigen Heiligtümern Jahve durch ein Stierbild veranschaulicht wurde, obwohl diese Vorstellung dem Kultus des Baʿals der Fruchtbarkeit und des Überflusses, wahrscheinlich Rammâns, entlehnt war.

Vielleicht wurde die alte mosaische Form der Gottesverehrung in relativer Reinheit noch im Heiligtume zu Silo gepflegt, wo man die Lade aufbewahrte, das Palladium der wandernden und streitenden Stämme, obschon sich auch dort, wie das Beispiel der Söhne Elis beweist, grobe Mifsbräuche einschlichen. Sonst nahm man die Sache nicht sehr genau. Micha, auf dem Gebirge Ephraim, hatte zwei Bilder in dem von ihm errichteten Gotteshause; und der Priester, welchem er den dortigen Kultus anvertraute, der ihn aber bald beraubte und verliefs, um den vorteilhafteren Posten eines Stammespriesters der Daniten zu übernehmen, war wohl noch ein Levit aus Juda, ein Nachkomme des Moses selbst. In dem Heiligtume, welches Gideon, der eifrige Jahvediener, zu 'Ophra gründete, stand es nicht viel besser. Die Geschichte Simsons, des danitischen Streiters für Jahve, eine Art Epos, in welchem ein historischer Kern unter allerlei Mythen sich versteckt, ist wenig erbaulich und beweist, dafs der Jahvismus der alten Daniten sich weder durch sittliche Strenge, noch durch religiöse Reinheit auszeichnete; und Jephta hat durch die Opferung seiner Tochter zu Ehren Jahves gezeigt, dafs er von seinem Gott nicht anders dachte, als die Ammoniter von Milkom oder die Moabiter von Kemoš. Vielleicht, wahrscheinlich sogar, gab es in Israel noch eine kleine Minderzahl von Getreuen, welche diese Erschlaffung nicht billigten und dadurch, dafs sie sich strenger an die alten mosaischen Institutionen hielten, es verhinderten, dafs der Jahvismus wieder gänzlich auf die Stufe des Naturdienstes herabsank. Aber das Volk als solches machte zwischen dem Volksgotte und den alten Landesgöttern kaum einen Unterschied.

Bei der Mehrzahl bestand dieser Unterschied denn auch lediglich darin, dafs Jahve der eigene Gott und die anderen fremde waren. Übrigens differierte die Vorstellung, welche man sich von ihm bildete, nicht so sehr

von dem, was die Kanaanäer von ihren Göttern dachten, und beide wurden auf ungefähr dieselbe Weise verehrt. Man konnte ihre Gunst gewinnen und ihren Zorn stillen, indem man sie den Opferduft riechen liefs. Heilige Steine waren für beide Gotteswohnungen (bêt-'el). Jahve hatte seine Lade, das Unterpfand seiner Gegenwart, ebenso gut als Maruduk in Babel und Amun-Râ in Theben. Nahm die Mantik einen wichtigen Platz in dem Kultus aller anderen Semiten ein: den Willen Jahves lernte man kennen, indem man das Los warf. Als man nun sah, wie viel mehr die alten Einwohner des Landes für ihre Götter übrig hatten — wie sie ihnen das Teuerste zum Opfer brachten — wie sie die für dieselben bestimmten Wohnungen mit gewisser Pracht einrichteten und viel Geld aufwendeten, um sie auszustatten — da mufste man wohl zu der Schlufsfolgerung kommen, dafs man seinem eigenen Gotte doch nichts weniger verpflichtet sei und dafs man ihn nicht hinter den anderen Göttern zurückstehen lassen dürfe, damit diese nicht reicher und mächtiger würden, als er. Was einige Jahrhunderte später — und auf der Stufe, welche man damals erreicht hatte, mit Recht — als Abfall angesehen wurde, war jetzt vielmehr ein unverständiges, aber ehrliches Eifern der Frommen für Jahves Ehre. Wie viel höher die strenge Einfachheit des alten Jahvismus stand, vermochten in dieser Zeit erst wenige einzusehen, und ist thatsächlich niemals dem Bewufstsein des ganzen Volkes klar geworden.

Auch die Religionsdiener in den Jahve geweihten Heiligtümern unterschieden sich nicht wesentlich von den Priestern der Ba'alîm. Wie diese waren sie beauftragt mit der Verkündigung und Erklärung der Orakel, mit der Leitung der Opfer und der Pflege des wahren Ritus und der religiösen Gebote, worin hauptsächlich ihre tôra, Unterweisung, bestand. Viele von ihnen gehörten zum Stamme Levi, welcher, zu schwach um sich

auf einem eigenen Gebiete unter selbständigem Regiment zu behaupten, für den besten Kenner der mosaischen Tradition galt. Neben ihnen standen die Seher (ro'eh) oder Schauer (ḥozeh), welche im Besitz einer höheren Erleuchtung waren, in älterer Zeit von den Priestern nicht scharf unterschieden, sodaſs manche beide Würden in sich vereinigten (wie ja auch später ein Mann aus priesterlichem Geschlecht, wie Jeremias, und ein wirklicher Priester, wie Ezechiel, zugleich Prophet sein konnte), aber oft lagen sie auch miteinander im Streit. Einige Arten von Wahrsagung, Zauberei und Mantik, vor allem die, welche mit Totenbeschwörung verbunden waren, scheinen von vornherein durch den Jahvedienst ausgeschlossen und von seinen Repräsentanten verboten zu sein. Aber eine bekannte Form des Prophetismus, wie man annimmt, von kanaanäischem Ursprung, drang schon zur Zeit der Richter in den Jahvismus ein und behauptete fernerhin einen wichtigen Platz in demselben. Es ist die Form, welche der Name nabî' bezeichnet, ein Name, der allmählig die älteren verdrängte und von uns mit „Prophet“ übersetzt wird. Auch die Ba'alspropheten tragen diesen Titel. Die Wurzel, aus welcher er gebildet ist, kommt in ihrer ursprünglichen Bedeutung noch in der Sprache von Babel und Assur vor; nabû heiſst dort „nennen, verkündigen, ausrufen“, wobei man beachte, daſs Nennen nach animistischer Auffassung eine mystische Handlung ist, verwandt mit Beschwören, Bezaubern. Es ist unsicher, ob die Babylonier hiervon auch einen Namen für ihre Propheten abgeleitet haben; aber wenn sie ihren „Gott der Offenbarung“ (ilu tašmêtu), den Orakelgott par excellence, Nabû nannten, so erhellt daraus, daſs sie ihn als den Verkündiger des Willens der hohen Gottheit, ursprünglich vielleicht als den Gott des mächtigen Zauberwortes betrachtet haben. Deshalb ist die Erklärung nabi = der Sprecher, obschon von den meisten Gelehrten verworfen,

thatsächlich die richtige, wenn wir das Sprechen im antiken, orientalischen Sinn auffassen und nicht vergessen, dafs sie nicht ihre eigenen Worte aussprachen, sondern dasjenige, was ihnen von der Gottheit eingegeben war.

Hiermit stimmt überein, was von den Nebi'îm in Israel berichtet wird. Sie bildeten Vereine oder Schulen, in denen Musik und Gesang geübt, wahrscheinlich die alten Lieder gesungen und neue in Ekstase gedichtet wurden, sodafs sich hier eine Art prophetischer Tradition erhielt. Dem ursprünglichen Jahvismus fremd, war dies eine Nachahmung dessen, was man bei den Kanaanäern gefunden und nur auf den eigenen Boden verpflanzt hatte. Die grofsen, alleinstehenden Propheten, wie Samuel, Elia, Elisa, standen zu diesen Vereinen in Beziehung und hielten sie unter einer gewissen Aufsicht, lebten aber nicht immer in ihrer Mitte. Ob die strengen Jahvisten der alten Zeit, ein Samuel z. B., für sie eingenommen waren, darf bezweifelt werden. Diese Institution gehörte doch ursprünglich zu dem allgemein in West-Asien verbreiteten Dienst des Fruchtbarkeits-Ba'als, des Spenders von Korn und Wein, und stand deshalb nicht nur im Geruche der Heterodoxie, sondern war auch oft mit allerhand Ausschweifungen gepaart. Deshalb thaten die Seher weise daran, etwas, was sie nicht abschaffen konnten, unter ihre Leitung und Aufsicht zu nehmen und so für die Entwicklung des Jahvismus fruchtbar zu machen. Es ist ihm in der That förderlich gewesen. Denn sind auch die grofsen Propheten der späteren Zeit nicht aus diesen Vereinen hervorgegangen, wies auch ein Amos z. B. den Titel nabî' und ben-nabî' mit gewisser Entrüstung von sich: die Art und Weise ihrer Prophetie war doch nicht die der alten Seher, wohl aber eine veredelte Form des Sprechens aus göttlicher Inspiration und in Ekstase, welches die Prophetensöhne den Ba'alspropheten abgesehen hatten.

6. Die jahvistische Bearbeitung der alten Überlieferung.

Wenn die Prophetensöhne die Hüter der alten Überlieferungen sowohl der Hebräer als der früheren Bewohner Kanaans waren, so sind wahrscheinlich in ihrem Kreise diese Überlieferungen in jahvistischem Geiste zu ethischen Erzählungen umgestaltet. Götter werden durch diese Umgestaltung zu Stammvätern, Stammväter zu Vorbildern von Frömmigkeit und Edelsinn, wie Abraham, oder zu Prototypen des aus ihnen entsprossenen Volkes, wie Jaḳob. Unter diesen Erzählungen finden sich einige so allgemein verbreitete Sagen, dafs man nicht mehr entscheiden kann, ob sie ursprüngliches Eigentum der Israeliten oder von ihnen anderen Stämmen entlehnt sind, was sich ja bezüglich der meisten, auch der spezifisch semitischen, nicht mehr nachweisen läfst. Wird man jetzt auch nicht mehr, wie früher, in all' den Patriarchen und Helden der alten Legende ehemalige Götter sehen und nicht mehr versuchen, alle Erzählungen auf ursprüngliche Mythen zu reduzieren, so ist doch nicht zu verkennen, dafs sich Götter und Mythen in ihnen verstecken. Selbst konservative Gelehrte, wie Baethgen z. B., erkennen an, dafs Henoch (Ḥanôk), der 365 Jahre lebt und dann nicht stirbt, sondern von Gott hinweggenommen wird, ein alter Lichtgott des Sonnenjahres ist, nach welchem mit ʿIrad eine neue Weltperiode beginnt. Die Vorstellung, dafs die älteste Menschheit oder wenigstens ein Rest derselben plötzlich hinweggenommen ist und noch irgendwo in fernen mythischen Gegenden oder in einer Art Elysium fortlebt, ist sehr allgemein; wir brauchen nur den Helden der Sintflut bei den Babyloniern und den Yima des Avesta zu nennen. Der Sintflutheld bei den Israeliten ist Noaḥ geworden, aber er war es ursprünglich nicht. Die älteste Erzählung von ihm schildert ihn als Ackersmann und Erfinder

des Weinbaues, wie als Vater dreier Söhne, der Eponymen der in Kanaan beisammen wohnenden Völker, Kanaan's selbst, Šem's, hier noch Repräsentant der Kinder Israel allein, und Japhet's, unter welchem Namen Wellhausen die Philister, Budde die Phönicier versteht, während man weit eher an die nichtisraelitischen, aber mit Israel naheverbundenen Stämme, wie die Ḳeniter, zu denken hat. Der Baʿal der Fruchtbarkeit des Ackers und des Weinberges, der von ihnen allen, von den Kanaanäern allein auf unzüchtige Weise verehrt wurde, ist hier Aller Stammvater geworden. Erst viel später, als man ihn zu dem aus der Sintflut Geretteten gemacht, und gleichzeitig der Horizont der Israeliten sich erweitert hatte, wurde er der Vater eines neuen Menschengeschlechtes, Šem der Repräsentant aller durch Sprache und Abstammung mit Israel verwandten, Japhet der der nördlichen, sowohl arischen als nichtarischen Völker, während man Kanaʿan im Hinblick auf die Ägypter und ihre Verwandten in Ḥam änderte. Dafs sich in den drei Erzvätern Abraham, Isaaḳ und Jaḳob ebenfalls frühere Stammesgötter verbergen, glaube ich jetzt bezweifeln zu müssen, obschon bedeutende Autoritäten dieses noch behaupten. Aber als nach der Ansiedlung Israels und Judas in Kanaan die Namen dieser Stammväter mit einigen alten Heiligtümern kanaanäischer Baʿalîm verbunden waren, und man diese als ihre früheren Aufenthaltsorte oder ihre Gräber zu verehren begann, werden einheimische Tempellegenden auf sie übertragen sein. Ein treffendes Beispiel hierfür ist die Erzählung von Abrahams Kinderopfer, von der Gottheit befohlen und im Moment der Ausführung verhindert, eine Erzählung, welche in ihren Grundzügen genau mit ähnlichen übereinstimmt, welche man bei den Griechen und den vedischen Brahmanen antrifft, während sie nach Philo von Byblos bei den Phöniciern noch eine reine Mythe war, die von Gott selbst erzählt wurde. Merkwürdige Parallelen zu der Ge-

schichte von Joseph und Potiphars Weib findet man in dem ägyptischen Märchen von Batau und Anpu und in der südindischen, auch dramatisch bearbeiteten Legende von Saranga. Und wie Moses, um ihn vor Verfolgung zu schützen, in einem Körbchen dem Flusse anvertraut und aus ihm gerettet wurde, um später der Retter und Führer seines Volkes zu werden, so war es nach einer altbabylonischen Legende lange vor ihm auch dem König Sargon ergangen.

Noch viel allgemeiner verbreitet sind die Erzählungen von einem Paradiese mit dem Baume des Lebens, wo die ersten Menschen in der Nähe der Gottheit selbst lebten, von dem Brudermorde, von Halbgöttern, Gibborîm, die aus Ehen zwischen Göttern, hier Söhnen Gottes, und irdischen Müttern, den Töchtern der Menschen, entsprossen waren, und eine Anzahl anderer.

Kanaanäischen Ursprungs ist die Vorstellung von dem Anfange und dem Fortgange der Kultur, wie sie in der Ḳainitischen Stammtafel hervortritt, in welcher Ḳain den Ackerbau, Henoch den Städtebau, Lemek mit seinem Sohne Tubal-Ḳain die Erfindung der metallenen Waffen und seine beiden anderen Söhne das Nomadenleben und die Musik repräsentieren. In den bei Philo Byblios erhaltenen phönicischen Sagen sind es noch Götter, welchen die Menschen alle diese und andere Erfindungen zu danken haben. Auch in die Heldengeschichte Simsons sind Mythen verwoben, welche die Erzähler von den Kanaanäern übernahmen; diese hatten sie mit einer Anzahl stammverwandter Völker gemein, und auch sonst ist ihr Vorkommen bezeugt. Nach Babel dagegen weisen die Legenden von Nimrod, dem grofsen Jäger vor Jahves Angesicht, für welchen der babylonische Gott der Jagd und des Krieges, zugleich der grofse Städtegründer, Nindar, der Streiter Bels, als Modell gedient hat, und die vom Turmbau und der Sprachverwirrung. Letztere kann nicht im Exil entstanden sein, denn angesichts der

von Nebukadrezar restaurierten und vollendeten Terrassentürme von Babel und Borsippa konnte man solche Vorstellungen nicht bilden, und das Niedersteigen Jahves, um das Werk der Menschen zu besehen und zu vernichten, ist ein archaistischer Zug, welcher das hohe Alter der Sage beweist. Sie kann nur entstanden sein aus der Erinnerung an Babels uralte Macht und Herrschaft über viele Nationen, und die Sprachverwirrung beruht auf einer Volksetymologie. Ob die zehn Erzväter vor der Sintflut in der sethitischen Stammtafel nach dem Muster der zehn babylonischen Könige vor der Flut angeordnet sind, ist schwer zu entscheiden.

Aber die gröfste Übereinstimmung besteht zwischen den beiden ineinander verarbeiteten biblischen Sintfluts-erzählungen und der babylonischen. Im Einzelnen kann das hier nicht aufgezeigt werden [1]. Soviel ist sicher: die übereinstimmenden Punkte sind so zahlreich und betreffen oft so untergeordnete Details, dafs wir hier nicht eine doppelte Bearbeitung ein und derselben alten, mündlich überlieferten Traditon vor uns haben können, sondern dafs eine babylonische Sintflutslegende, wenn auch vielleicht in anderer Redaktion als der, welche wir noch besitzen, den Verfassern der biblischen Erzählungen bekannt gewesen sein mufs. Minder stark ist die Übereinstimmung zwischen der babylonischen Kosmogonie und der jüngsten Schöpfungserzählung des Alten Testaments in Gen. 1. Doch sind alle Elemente der ersteren in der letzteren vorhanden, und die Reihenfolge der Schöpfungen ist in der Hauptsache dieselbe [2].

Wenn nun auch die jahvistischen Schriftsteller einen

1) Vgl. die sorgfältige Arbeit von W. H. Kosters, Theol. Tijds. XIX, 1885, blz. 161 vgg. und 321 vgg.

2) Vgl. die interessante Monographie von H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Apc. Joh. 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern. Göttingen 1895.

Teil des Stoffes, den sie bearbeiteten, kanaanäischen, babylonischen und gemeinsemitischen Überlieferungen entlehnten, so haben sie doch auf Alles den Stempel eines neuen Geistes gedrückt, und selbst wo sie nicht viel veränderten, waren sie bestrebt, die grofsen Thaten ihrer Helden ausschliefslich Jahves Ehre dienstbar zu machen oder wenigstens strikten Gehorsam gegen sein Gesetz einzuschärfen. Jahve war es, der seine Getreuen begeisterte, der ihnen den Sieg über ihre Feinde schenkte, der in der Bestrafung ihrer Übertretungen seine Gerechtigkeit, in der Erfüllung seiner Verheifsungen seine Treue, in allen seinen Führungen beide, seine Macht wie seine Barmherzigkeit zeigte. Herrscher über die Natur ist er kein Naturgott mehr, sondern der Gott, der sich hauptsächlich in der fürsorglichen Regierung seines Volkes, also in der Geschichte offenbart, und Alles kommt von Ihm allein. Er ist noch Volksgott, neben welchem die anderen Volksgötter ihre eigenen Stämme und Nationen regieren, obschon mehrmals deutlich durchschimmert, dafs er über ihnen steht. Es ist noch lediglich die Geschichte eines einzelnen Volkes, in welcher man seine Macht und Weisheit erkennt; der Gedanke, dafs er die ganze Welt regiere, sollte Israels Frommen erst später zum Bewufstsein gebracht werden, wenn er auch schon darin beschlossen lag, dafs er der Schöpfer aller Dinge und der Erzieher wenigstens der ältesten Menschheit war. Aber an sich ist jede Erzählung, auch wenn sie aus den Überlieferungen polytheistischer Religionen geschöpft wurde, rein monotheistisch geworden. Nirgends sieht man dies deutlicher, als z. B. bei einem Vergleich der babylonischen Schöpfungsberichte und Sintflutslegenden mit den israelitischen. Dort ist der Schöpfer aller Dinge, der grofse Maruduk von Babel, ein gewordener Gott mit einer Reihe von Ahnen, die schliefslich mit allem, was besteht, aus einer Ehe zwischen den oberen und den unteren kosmischen Wassern hervorgegangen sind; hier

ist es der Eine, aus sich selbst seiende Gott, auf dessen Befehl Alles sich ordnet und ins Dasein tritt. Dort wird die Vertilgung der Menschheit wegen ihrer Sünden im Rate der Götter beschlossen, und jeder erfüllt dabei seine eigene Aufgabe: der höchste Gott zieht sich in seinen Himmel zurück und ein Anderer ist der Vollstrecker des Strafgerichtes, ein Anderer der Retter, der wenigstens einige bewahrt, ohne Wissen und zum grofsen Ärger jenes (vgl. S. 153 f.) — hier ist es einunddieselbe Gottheit, welche straft und rettet. Von der ganzen Theogonie, von dem Streit zwischen den himmlischen Mächten, von der Verteilung der Thätigkeiten unter sie ist nichts übrig geblieben. Auch der sittliche Gehalt der biblischen Erzählungen über das frühste Altertum, wenngleich nicht immer in Übereinstimmung mit der durch den christlichen Geist entwickelten Ethik, steht höher, als derjenige gleichartiger Überlieferungen bei anderen Völkern der Antike. Aus welchem Material die alten Traditionen Israels auch gebildet sein mögen: sie sind eine durchaus neue Schöpfung, anziehend durch ihre Naivität, erhaben in ihrer Einfalt. Gestalten, wie die des Vaters der Gläubigen und die des Mannes Gottes, der sanftmütiger war als irgendein anderer, stehen in der vorchristlichen Welt allein, nicht nur unübertroffen, sondern auch unerreicht. Sie sind nicht für Ein Volk oder für Eine Religion, sondern für alle Zeiten klassisch im wahren Sinne des Worts. Man braucht sie nur mit den Heiligen und Frommen, den Göttern und Heroen selbst der übrigen heiligen Bücher des Altertums zu vergleichen, um den Wert der Religion zu ermessen, deren Geist sie zur Anschauung bringen.

7. Der Jahvismus als Staatsreligion unter den ersten Königen.

Wir haben etwas vorgegriffen, denn die schöne Bearbeitung der Erzväterlegenden, von welcher oben die

Rede war, gehört erst zu einer viel späteren, nämlich zu der litterarischen Periode. Solch' reine und erhabene religiöse Begriffe besafs man in der Zeit der Richter, welche man sehr richtig als die Zeit der theokratischen Anarchie charakterisiert hat, und selbst unter den ersten Königen noch nicht.

An dem Ende der Richterperiode stehen Jahre tiefer Erniedrigung. Die siegreichen Philister, in deren Hände selbst die heilige Lade von Silo gefallen war — nach der auch in Assyrien herrschenden Sitte wurde sie als Unterpfand der Gegenwart Jahves in die Schlacht mitgeführt — herrschten wenigstens über die nördlichen Stämme. Joseph verlor die Hegemonie, die erst auf Benjamin, dann auf Juda überging. Die Eliden flüchteten mit Ephod und Teraphîm nach Nob bei Jerusalem. Das waren dunkele Tage für Israel. Aber gerade diese schwere Prüfung ist der Entwicklung des Jahvismus zugute gekommen. Die in dieser Zeit zuerst kräftig auftretenden Nebi'îm weckten durch ihren Enthusiasmus das Nationalbewufstsein und die Liebe zur nationalen Religion. Samuel, der grofse Seher von Rama, eiferte für diese Religion, wenn auch nicht, wie der spätere Geschichtschreiber es sich vorstellt, durch Abschaffung aller Lokalkulte kanaanäischen Ursprungs, so doch durch Befestigung und Reinigung des Jahvedienstes und durch Ausbreitung seiner Macht. Aufserdem veranlafste er einen angesehenen Benjaminiten, Saul, den Sohn des Kiš, sich an die Spitze einer rasch zusammengerafften Kriegsmacht zu stellen und die Befreiung des von den Ammonitern belagerten Jabes in Gilead zu unternehmen. Nach seinem ersten Siege zum Könige ausgerufen, wagte er es, auch die Philister anzugreifen, und es gelang ihm, diesen Erbfeind einige Jahre lang im Zaum zu halten. Mit der Begründung des Königtums wurde der Jahvismus Staatsreligion, d. h. soweit man zu dem Gebrauch dieses Ausdrucks befugt ist für eine Zeit, in der Königtum noch nichts

anderes bedeutete, als die ständige Verwaltung des Oberbefehls über das Heer und des höchsten Richteramtes: Staatsreligion also die Religion des königlichen Hauses, welche von dem Könige protegiert und geschützt wurde. Man erzählt von Saul, daſs er sehr gegen die Wahrsager und Totenbeschwörer eiferte, vor denen der Jahvismus stets Abscheu zeigte; aber daſs es ihm nicht gelungen war, sie gänzlich auszurotten, geht daraus hervor, daſs er kurz vor seinem tragischen Ende, von schwermütigen Ahnungen gequält, zu einer dieser von ihm verfolgten Zauberinnen seine Zuflucht nahm, um den Schatten Samuels herbeizurufen. Nicht minder als Saul war David ein warmer Freund der Religion Israels. Die Überführung der Lade, welche in einem judäischen Grenzorte geblieben war, nachdem die Philister sie in abergläubischer Angst aus ihrem Lande entfernt hatten, nach Jerusalem, wo nunmehr die Residenz sich befand, verlegte nicht nur den Schwerpunkt des Königreiches nach Juda, sondern machte auch die neue Hauptstadt zum Mittelpunkt der reinsten Form der Jahveverehrung, von welchem einst nach langem Kampfe die wichtigsten Reformen ausgehen sollten. War das Zelt, in welchem die Lade auf Ṣion niedergesetzt wurde, thatsächlich noch nichts Anderes, als die königliche Hofkapelle: gerade weil es dem Könige gehörte, war es das vornehmste Heiligtum des Landes, welches denn auch Allen offenstand. Auch die ruhmreichen Siege Davids, unter welchem das Reich seine gröſste Ausdehnung erlangte und auſser den kleinen Nachbarstaaten selbst Edom und Aram-Ṣoba umfaſste, erweiterten nicht nur den Gesichtskreis des Volkes, sondern trugen auch zur Erhöhung der Ehrerbietung vor Jahves Macht bei, mit dessen Hilfe diese Siege erfochten waren, und der durch sie Sein Gebiet ausgebreitet hatte. Der prachtliebende Salomo, unter dessen Regierung das Königreich an Umfang verlor, aber nach innen straffer organisiert wurde, bedurfte für seinen

neuen Palast ein glänzendes Gotteshaus. Mit scheelen Augen werden die Freunde des alten, einfachen Jahvedienstes den Bau dieses Tempels angesehen haben, der nach fremdem Modell angelegt, von ausländischen Künstlern gebaut, mit phönicischen Symbolen geschmückt und mit allerhand phönicischen Einrichtungen versehen wurde, aber in den Augen des Volkes entlehnte die Volksreligion demselben einen neuen Glanz, und für ihre Zukunft war diese Gründung von der gröſsten Bedeutung. Beide, David und Salomo, sind von den späteren Geschlechtern über Gebühr verherrlicht, während Sauls Andenken mit ebenso unverdienter Schmach bedeckt wurde. Daſs ihr Jahvismus der Religion der Propheten des 8. Jahrhunderts und der späteren Zeit noch wenig glich, und daſs sie noch nicht imstande waren, die Psalmen zu dichten und die Sprüche zu sammeln, welche man ihnen zuschreibt, wird nur von solchen geleugnet, welche meinen, jede fromme Überlieferung als wirkliche Geschichte annehmen zu müssen.

Rein, unvermischt mit kanaanäischen Elementen war ihr Jahvismus sicher nicht, und die einzige Religion des Landes war er ebensowenig. Es scheint in diesen Tagen ein gewisser Synkretismus zwischen dem Jahvedienste und dem Dienste der Baʿalîm zustande gekommen zu sein, wodurch der erstere noch mehr als der letztere modifiziert wurde. Und daſs die Landesgötter neben Jahve, mehrmals sogar in seinem eigenen Tempel und mindestens in ihren überall verbreiteten Heiligtümern und auf den Höhen verehrt wurden, steht fest. Niemand erblickte damals etwas sonderlich Unrechtes darin. Ein Stamm, eine Familie, ein Ort muſsten ihren eigenen Göttern treu bleiben, wenn auch der Landesgott über allen stand und die höchste Verehrung forderte. Man betrachtet die religiösen Verhältnisse Israels vor dem Exil viel zu sehr in dem Lichte dessen, was man über die spätere jüdische Gemeinde weiſs. Man feierte selbst die groſsen Feste

nicht als Glied solch' einer Gemeinde, sondern an verschiedenen Orten, bei den uralten Heiligtümern des Stammes oder des Gaues, und selbst in den gröfseren religiösen Zentren nicht gemeinschaftlich, sondern gruppenweise wallfahrtend. Und man fürchtete, wenn man diese Pflicht erfüllt hatte, ebensowenig die Ehre Jahves zu verkürzen, indem man den eigenen Lokalgöttern auch das Ihre gab, als man den Gehorsam gegen den König zu verletzen geglaubt haben würde, indem man den Häuptern des Gaues oder des Ortes die altüberlieferte Huldigung darbrachte.

Eine andere Frage ist, inwieweit die Könige sich daran beteiligten. Dafs aus dem Vorkommen von Namen, die mit Ba'al zusammengesetzt sind, in den Familien Sauls und Davids nicht gefolgert werden darf, dafs sie anderen Göttern als Jahve dienten, wurde bereits gesagt. Unter Ba'al kann hier sehr wohl Jahve selbst verstanden sein. Michal's teraphîm beweist ebensowenig; Jahve hatte solche Bilder überall, ohne dafs es jemanden ärgerte, und auch dieser Hausgott brauchte kein anderer Gott zu sein. War er es aber, so nahm er innerhalb des Jahvismus denselben Platz ein, wie ein Schutzheiliger im Katholicismus. Es ist sehr wohl möglich, dafs David, als er sich bei den Philistern aufhielt, sich dazu verpflichtet fühlte, auch ihre Götter zu verehren, nach dem noch im Buche Ruth ausgesprochenen Prinzip: „Dein Volk ist mein Volk und (folglich) dein Gott mein Gott.“ Aber als Könige haben Saul und David keinem anderen Gott gedient als Jahve. Nicht aus bewufstem Monotheismus, sondern weil er als oberster Landesgott selbstverständlich der Gott des Königs war, und sie ihm Alles verdankten. Nur von Salomo wird berichtet, dafs er, alt und schwach an Geist geworden, sodafs seine Weiber ihn beherrschten, den Göttern opferte, für welche er den fremden Fürstinnen seines Harems zuliebe kleine Tempel auf dem Ölberge

erbaut hatte. Ich kann darin weder mit Kuenen eine beschönigende Beschreibung dessen erblicken, was er sein ganzes Leben lang mit allerhand Göttern gethan hätte, noch mit Stade eine unverdiente Beschimpfung seines Andenkens. Dafs er für die Götter seiner Weiber, wenn diese zu einem regierenden Hause gehörten und Prinzessinnen von Geblüt waren, Kapellen errichtete, war etwas so Gewöhnliches, dafs sich Niemand daran stiefs; diese Heiligtümer blieben selbst unter Hiskia unversehrt und wurden erst bei der grofsen Reform des Josia entweiht. Aber dafs er seinen Frauen zu Gefallen an dem Kultus, den sie dort übten, sich beteiligte, kann Ärgernis erregt haben, selbst zu seiner Zeit; nicht weil es andere, sondern weil es fremde Götter waren. Was ihn dazu veranlafste, war vielleicht nicht einmal die schwache Nachgiebigkeit des Alters, sondern eher das Mifsgeschick, welches ihn in seiner letzten Regierungszeit betraf und ihn nötigte, nun Jahve ihm nicht mehr so kräftig half als früher, den Schutz anderer Gottheiten zu erflehen. Es war natürlich, dafs man später die Spaltung des Reiches unter seinem Sohne als eine Strafe für diese Sünde betrachtete.

8. Jahve gegen Melkart.

Nach der Teilung konnte der Jerusalemische Tempel nicht mehr das vornehmste Heiligtum für das nördliche Reich bleiben; es verstand sich von selbst, dafs Jerobeʿam ein eigenes königliches Heiligtum nötig hatte. Zwei der ältesten Kultuszentren seines Landes, das zu Betel und das zu Dan, bestimmte er dazu. Nur ersteres hat in der Geschichte eine Rolle gespielt. In beiden wurde Jahve in der Gestalt eines jungen Stieres verehrt, was sicher nicht erst von Jerobeʿam eingeführt ist. Ob dies schon eine ältere Form des Jahvedienstes oder ein Produkt aus der Verbindung desselben mit der Verehrung

eines früheren Landesgottes war, ist schwerlich mit Bestimmtheit zu entscheiden; das letztere ist am wahrscheinlichsten. Der Stier war sowohl in der Mythologie, wie im Kultus das heilige Tier des Gottes, welcher die Erscheinungen der Atmosphäre, die schrecklichen wie die wohlthätigen, Sturm, Gewitter, Regen verursachte: des allenthalben geehrten Hadad-Rammân; und dieser gerade der Gott, mit welchem Jahve als Naturgott in Ursprung und Bedeutung so gut wie ganz übereinstimmte. Obschon die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dafs auch Jahve ehedem durch dieses Symbol dargestellt wurde, so legt doch der lokale Charakter dieser Kultusform die Vermutung nahe, dafs sie erst dann auf ihn übertragen wurde, als er in einigen Heiligtümern den aramäisch-kanaanäischen Gott verdrängt hatte und mit ihm zusammengeschmolzen war. Das war es denn auch, was den Gechichtschreibern so viel Ärgernis gab und sie von der Sünde Jerobe'ams, des Sohnes Nebats, sprechen liefs. Man wufste sogar zu erzählen, wie tief entrüstet Moses und wie erzürnt Jahve selbst gewesen sei, als das ungehorsame Volk in der Wüste, während der Abwesenheit des Gottesmannes und unter Konnivenz seines Bruders, solch' einem goldenen Stierbilde geopfert hatte. Aber alles dies ist spätere Reflexion. Ob wenigstens eine Minorität thatsächlich schon Anstofs nahm an Jerobe'ams Thun? Sehr wohl möglich. Dafs der eigenartige Kultus in Betel und Dan unterhalten wurde, konnte derzeit niemand hindern; auch Saul und seine Nachfolger hatten ihn nicht abgeschafft. Aber dafs diese nun die Haupttempel des Landes, die königlichen Heiligtümer wurden, und nicht ein anderes Gotteshaus, wo man, wie voralters zu Silo oder noch jetzt in Jerusalem, Jahve in reinerer Form verehrte, kann schon damals von einigen mifsbilligt sein.

Mit 'Omri begann eine neue Dynastie, und bestieg ein energischer und kriegerischer König den Thron

Israels. Aber in der von jahvistischen Propheten bearbeiteten Geschichte sind er und seine Nachfolger, vor allem sein Sohn Aḥab, mit düsteren Farben gemalt. Wurde doch unter ihnen der Dienst eines fremden Gottes in Israel eingeführt und von der königlichen Familie begünstigt. Es war der Dienst des Tyrischen Baʿal, Melḳart, für welchen Aḥab selbst in der neuen, von ʿOmri gegründeten Haupt- und Residenzstadt Samaria einen eigenen, prächtigen Tempel erbaute, wo er von einem zahlreichen Stabe von Propheten umgeben war. Izebel, die phönicische Prinzessin, mit welcher Aḥab vermählt war, eiferte für diesen Kultus und zog ihren Gatten mit sich. Alle die Thaten des Königs, welche das religiöse und nationale Gefühl der Jahvisten kränkten, schrieben diese und das Volk aus Abneigung gegen das Fremdländische den Einflüsterungen der Phönicierin zu, gerade wie alle Miſsgriffe Louis' XIV. von dem französischen Volke der Autrichienne auf Rechnung gesetzt wurden. Man erzählte selbst, daſs sie die Propheten Jahves verfolgen und töten lieſs, sodaſs viele von ihnen gezwungen waren, sich zu verstecken, und sogar Elia, nach einem groſsen Triumphe über die Baʿalspropheten von ihrer Rache bedroht, sein Heil in der Flucht suchte. Diese Berichte sind wahrscheinlich sehr übertrieben. Nicht alle Jahvepropheten wurden verfolgt, denn am Ende seines Lebens fragt Aḥab sie um Rat, wobei Hunderte seinem Aufrufe Gehör geben. Nur diejenigen, welche ihm zu widerstehen wagten und seine Politik miſsbilligten, wurden getroffen. Denn sicher ist die Ansicht richtig[1], daſs die Gründung des Baʿalstempels in Samaria die Besiegelung eines Bündnisses darstellte, welches Aḥab mit seinem Schwiegervater schloſs, und das demzufolge — wenigstens auf seiner Seite — mehr aus politischen, als aus religiösen Beweggründen hervorging. Den öffent-

1) Stade, GVI. I, S. 523.

lichen Jahvedienst schaffte der König gewifs nicht ab und er scheint denselben auch nicht vernachlässigt oder gehindert zu haben. Seine Kinder, ʿAtalja, ʾAḫazja, Joram tragen Namen, welche mit demjenigen Jahves zusammengesetzt sind. Dafs er Jahvepropheten zurate zog, wurde bereits erwähnt. Sogar von dem „Aufwiegler Israʾels“, seinem grimmigen Widersacher Elia, läfst er sich dann und wann etwas sagen und demütigt sich vor ihm, d. h. vor Jahves Wort und Gericht.

Die erhabene, geheimnisvolle Gestalt des Tišbiters ist von der dichtenden Sage verherrlicht. Plötzlich tritt er auf und ebenso plötzlich verschwindet er. Wo er sich befindet, geschehen Wunder, oder verrichtet er selbst solche. Jahve redet mit ihm wie mit Moses auf dem heiligen Berge. Raben speisen ihn in der Wüste. Wo er eintritt, mangelt weder Mehl im Fasse, noch Öl im Kruge, obschon überall die Hungersnot wütet. Selbst der Tod hat keine Macht über ihn: in einem feurigen Wagen, von Feuerrossen gezogen, fährt er gen Himmel, wie früher auf sein Gebet oder seinen Befehl Feuer vom Himmel herabflammte, um das Opfer auf dem Karmel zu entzünden oder die Beleidiger Jahves zu vernichten. Kein Wunder, dafs diese mächtige Gestalt auf die Phantasie des Volkes einen tieferen Eindruck gemacht hat, als selbst der Gröfste der Propheten nach ihm.

In der That bezeichnet Elia einen Wendepunkt in der Geschichte der Religion Israels. Nicht dafs er sich schon zu dem Gedanken einer von Israels Nationalität losgelösten Jahvegemeinde erhoben und den Sieg der treuen Minderheit seiner Verehrer ersehnt hätte, wenn auch das Reich und die Selbständigkeit des Volkes darüber zugrunde ginge. Das ist noch nicht einmal in der Erzählung von der Theophanie auf dem Ḫoreb deutlich ausgesprochen, und jedenfalls ist diese grofsartige Schilderung viel jüngeren Datums, nicht vor der Zeit Jerobeʿams II. gedichtet. In ihr liegt sogar eher

eine unwillkürliche, leise Kritik seines Auftretens und der harten Mafsregeln und Strafgerichte, welche Elisa ankündigte und Jehu ausführte: erst in dem stillen Friedenswehen, welches nach diesen Stürmen herrscht, ist Jahve. Sein Aufenthalt bei der Phönicierin in Ṣarpat beweist vielmehr das Gegenteil. In Phönicien mochte man den Baʽal verehren: hier würde er nicht daran gedacht haben, dies zu mifsbilligen. Es liegt sogar nicht der mindeste Beweis dafür vor, dafs er gegen den alten einheimischen, kanaanäischen Baʽaldienst geeifert hat, sofern dieser innerhalb der Grenzen blieb, in welchen er bislang bestand und als mehr oder weniger mit dem Jahvedienste verbunden galt. Aber dafs ein König von Israel in seiner neuen Hauptstadt einen Tempel für einen fremden Gott, den Tyrischen Baʽal-Melḳart baute: das war es, was seinen heiligen Zorn entflammte. Vielleicht würde er es schon mit mifsgünstigen Augen angesehen haben, wenn Aḥab für seine phönicische Gemahlin einen kleinen Haustempel errichtet hätte, um ihr Gelegenheit zu geben, die Götter ihrer Ahnen weiter zu verehren. Aber ein Tempel, der für den öffentlichen Kultus bestimmt war, mit einer zahlreichen Priesterschaft, die auf Kosten der Jahvepropheten protegiert und bevorrechtet wurde; ein Tempel, dessen Pracht und sinnberückender Kultus, um zu schweigen von der Anziehungskraft alles Neuen und Fremden, Viele zum Abfall von dem Dienste ihres eigenen Volksgottes verleitete — das hiefs Jahves Ehre verkürzen und war eine grofse Thorheit in Israel. Man stelle sich nicht vor, dafs Izebel die Verehrung ihres Gottes zu der einzigen in Israel erheben und die Jahves abschaffen wollte. Davon ist keinen Augenblick die Rede. Nur die Jahvepropheten, welche sich der Einführung des fremden Kultes widersetzten, werden verfolgt sein; der nationale Gottesdienst wurde nicht abgeschafft, nachgiebige Propheten des Gottes ihres Gemahls duldete sie

am Hofe und liefs zu, dafs ihre Kinder unter Jahves Schutz gestellt wurden. Die ansässigen Bauern und die wandernden Hirten mochten ihren Gott behalten, wenn sie es wünschten, aber in die Hauptstadt, wo sie, die Tochter des alten Tyrischen Königshauses, residierte, gehörte ein Heiligtum für den mächtigen Gott, der die Meere beherrschte und seinem Volke die Schätze aller Erdteile zuführte. Es ist das gröfste Verdienst Elia's, die drohende Gefahr erkannt und mutig den ungleichen Streit gegen die Macht des Königs, die Ränke der Königin und die Indifferenz der grofsen Menge begonnen zu haben. Diese Gefahr bestand in der Einbürgerung eines Polytheismus in Israel, wie er in den gröfseren und kleineren Nachbarstaaten herrschte und vor allem bei den Phöniciern zu finden war. Der Kampf war so ungleich, dafs er sich für von Allen verlassen, allein von allen Getreuen übriggeblieben halten konnte. So schlimm stand es nicht. Er hatte Bundesgenossen, mehr als er glaubte; unter ihnen einen Propheten wie Micha ben Jimla, selbst Hofbeamte und Kriegsobersten, und in Elisa fand er seinen Nachfolger. Selbst hat er sein Hauptziel nicht erreicht, wenn es ihm auch einmal gelang, blutige Rache an den Propheten des fremden Ba'al zu nehmen; doch nur um unmittelbar darauf vor der Wiedervergeltung der Phönicierin flüchten zu müssen. Das Ärgernis blieb bestehen, so lange das Haus 'Omri regierte; erst als dieses auf Elisa's Befehl durch Jehu ausgerottet war, war auch das Schicksal des phönicischen Königstempels besiegelt. Er wurde dem Erdboden gleich gemacht, und sein Platz verunreinigt. Aber ohne Elia's Auftreten würde dies niemals geschehen sein. Er gab den Anstofs, rüttelte die Gewissen der treuen, aber noch furchtsamen Jahvediener wach, beunruhigte den König, auf den sein Wort doch immer Eindruck machte, und der ihm sicher gefolgt wäre, wenn er sich nicht von seiner Frau hätte regieren lassen; und wenn Elia

auch den Sieg seiner Sache nicht mehr sah: als er um Jahre später errungen wurde, war er doch die Frucht seines Wirkens. Das Volk, obschon es ihm tiefe Ehrerbietung entgegenbrachte, verstand ihn wahrscheinlich nicht, ausgenommen da, als er dem schändlichen Gewaltakte und der Rechtsverdrehung Aḫabs entgegentrat. Das Wort, welches er damals sprach, prägte sich unauslöschlich der Erinnerung des Feldobersten ein, welcher später, als Elisa, der Fortsetzer des Werkes seines Meisters, die Zeit für gekommen hielt, dessen Befehle ausführte und die Sünden Aḫabs an seinen Nachkommen auf eine Weise rächte, welche den unversöhnlichen Gottesgesandten völlig zufriedengestellt haben würde. Fremde Götter scheinen nach dieser Zeit, wenigstens von Staats wegen, in Israel nicht mehr verehrt zu sein. Und was mehr ist: wenn auch Elia's Eifer sich nicht gegen die einheimischen Baʿalîm gerichtet hatte, so begann man doch zu fühlen, dafs sie mit dem fremden verwandt waren. Ihr Kultus blieb zwar bestehen, aber den gewissenhaften Jahvisten war er fremd geworden, und an dem Namen Baʿal, den man jetzt nicht mehr auf Jahve anwendete, klebte ein Makel.

9. Der Jahvismus Israels bis zu dem Untergange des Reiches.

Unter blutigen Greueln war das Haus ʿOmri dahingesunken. Joram, Aḫabs Sohn und zweiter Nachfolger, fand wenig Gnade in Elisa's Augen, obgleich er den ausländischen Baʿaldienst nicht begünstigt zu haben scheint. Er befragte ihn, erhielt auch unwillige Antwort; aber er stand mit dem Propheten auf dem Fufse eines bewaffneten Friedens. Dieser wartete nur auf eine günstige Gelegenheit, um die Dynastie zu stürzen. Erst als der König verwundet aus dem syrischen Kriege nach Jizreʿel zurückgekehrt war, hielt er sie für gekommen

und forderte seinen Gesinnungsgenossen, den Reiterhauptmann Jehu, in Jahves Namen auf, sich des Thrones zu bemächtigen. Wie dieser den erhaltenen Befehl zur Ausführung brachte, braucht hier nicht erzählt zu werden. Es war ein Blutbad, keine Reformation, ein Hinmorden des gesamten königlichen Gechlechts, den verwandten Davidssohn nicht ausgenommen, ein Niedermetzeln der Verehrer des Tyrischen Gottes, nachdem sie verräterisch nach Samaria gelockt waren. Der spätere Geschichtschreiber kann, obschon er diese Greuel mit gewissem Wohlbehagen erzählt, doch seine Enttäuschung darüber nicht gänzlich verbergen, daſs Jehu es bei der Ausrottung dieses Baʿaldienstes belassen und den Jahvismus Israels nicht reformiert hat, ebensowenig wie einer seiner Nachkommen. Dies verdient um so mehr Beachtung, als Elisa bis an seinen Tod, unter Joas, der Ratgeber der Könige aus dem Hause Jehu blieb und demgemäſs mit der Verbannung des fremden Kultes zufrieden gewesen zu sein scheint. Das Hauptziel war erreicht: der nationale Jahvedienst hatte gesiegt, aber die Art und Weise, auf welche er diesen Sieg errungen hatte, bewies, daſs er wenigstens in Israel noch nicht viel höher stand, als sein phönicischer Nebenbuhler.

Die neue Dynastie war nicht glücklich. Jehu zeigte sich geschickter dazu, verwundete Könige, Frauen, Kinder und wehrlose Baʿaldiener, als die Heere Hasaels zu vernichten. Zwar wurden die Syrer während seiner Regierung von dem assyrischen Könige Salmanassar II. schwer gezüchtigt, sodaſs Jehu es für ratsam hielt, dem groſsen Eroberer einige kostbare Geschenke zu senden, aber als die Assyrer abgezogen waren, ohne Damaskus erobert zu haben, und lange Zeit hindurch in anderen Gegenden beschäftigt wurden, erhoben die Westaramäer wieder das Haupt und rächten an ihrem alten Feinde Israel die durch Assur erlittene Schmach. Unter Jehu's

Nachfolger Joaḥas war Israel durch wiederholte Niederlagen zu völliger Machtlosigkeit herabgesunken. Aber unter Joas wendete sich das Blatt. Die Syrer, gänzlich erschöpft durch die wiederholten Züchtigungen, welche die Nachfolger Salmanassar's II. ihnen angedeihen liefsen, konnten jetzt sogar den Kriegerscharen Israels nicht mehr widerstehen. Selbst der plötzliche Verfall des assyrischen Reiches in den letzten Jahren Ašurdan's III. und unter der Regierung seines Nachfolgers Ašurnirari II., mit welchem dieser Dynastie das Scepter entsank, sodafs an Feldzüge nach dem Westen nicht mehr zu denken war, kam den westaramäischen Reichen nicht zugute. Ihre Kraft war gebrochen. Israel benutzte diese Ohnmacht und, nicht mehr gehemmt durch die Scheu vor der furchtbaren Macht, welche so lange der Schrecken Asiens gewesen war, dehnte es seine Grenzen bis nach Hamat aus und schien einer Epoche des Reichtums und des Glückes, der Blüte und der Wohlfahrt entgegenzugehen. Unter der Regierung Jerobeᶜam's II. konnte es sich einbilden, wieder einen Platz unter den Mächten zweiten Ranges in Vorderasien erlangt zu haben, und schmeichelte es sich mit dem Gedanken, dafs Jahve sich jetzt nicht mehr abwendete von seinem Volke, sondern es zu bisher ungekannter Gröfse bestimmt habe.

Es war notwendig, eben einen Blick auf die politischen Verhältnisse zu werfen, um die religiösen begreifen zu können. Denn nicht alle liefsen sich blenden durch die schöne Luftspiegelung, welche die oberflächliche Menge in falsche Ruhe einwiegte. Der Luxus gab Veranlassung zu groben Mifsbräuchen. Der Hof, die übermütigen Grofsen, die königlichen Priester und Propheten bekümmerten sich wenig um das wahre Wohl des Volkes. Von ersteren wurde der geringe Mann unterdrückt, der Arme mit Füfsen getreten, das Land ausgesogen. Die Priesterschaft Jahves, nun geehrt und vor fremder Nebenbuhlerschaft nicht mehr besorgt,

dachte mehr an ihre eigenen Interessen, als an die Unterweisung in der Lehre Jahves und die Handhabung des Rechtes und guter Sitte. Die nationale Religion herrschte wieder: Jahve gehörte Land und Volk, ihm dankte es die Befreiung von der Übermacht seiner Feinde und seine äufsere Gröfse, die Opferfeste wurden mit grofsem Jubel und Gepränge in der ungebundenen Freude sinnlichen Genusses gefeiert. Aber es war noch der alte, mit kanaanäischen Elementen vermischte Jahvedienst mit seinen Bildern und Ašera's, seinen Kedešîm und Kedešôt, welche Vater und Sohn zugleich zu Gottes Ehre besuchten, mit all' den Riten und Gebräuchen, welche ihn von den Religionen der umwohnenden Völker und dem einheimischen Baʿaldienst sich nur wenig unterscheiden und der ehemaligen strengen Verehrung des Volksgottes nur wenig gleichen liefsen.

Das mufste die ernsteren Frommen nachdenklich stimmen. Es gab sicher solche, welche aufrichtig meinten, dafs nun nach Sturm und Unwetter das sanfte Säuseln wehe, in welchem Jahve war. Aber die Armen und Bedrückten im Lande konnten sich schwerlich einbilden, dafs mit dem Falle des ruhmreichen aber herrschsüchtigen Hauses ʿOmri Unrecht und Gewaltthat in Israel aufgehört hätten, und die Ära der Freiheit und des Friedens angebrochen sei. Auch die ethische Entwicklung des Volkes hatte, wahrscheinlich teilweise unter dem Einflufs der grofsen Unglücksfälle in der vorhergehenden Zeit, Fortschritte gemacht, und die unreinen Formen des königlichen Kultus mufsten demnach Ärgernis erregen. In der Stille begann sich eine tiefere und reinere Auffassung des Wesens Jahves und seines Kultus zu bilden. Und einige, deren prophetischer Blick etwas weiter reichte, als das trügerische Heute und die engen Grenzen, in denen sich die Politik der kleinen Staaten des Westens bewegte, waren überzeugt, dafs der Untergang einer Dynastie nicht den Untergang des kriege-

rischen assyrischen Reiches bedeutete, und dafs die unermefslichen Streitkräfte der Monarchie nur auf einen geschickten und mutigen Führer warteten, um sich den ganzen Westen zu unterwerfen und nicht nur an Israels Feinden die Urteile Jahves über das seinem Volke zugefügte Unrecht, sondern auch an Israel selbst die Strafe für seine Sünden zu vollstrecken.

Der erste, der in Israel, und zwar an dem Mittelpunkte des halbkanaanäischen Jahvedienstes im Norden, in Betel, diese neuen Gedanken aussprach, war — bezeichnend genug — ein Hirt aus Juda, Amos von Teḳoa, der weder Prophet noch Prophetensohn heifsen wollte, aber auftrat als von Jahve gesandt, um Israel zum Bewufstsein seiner Sünden und zur Bekehrung zu bringen. Mit ihm beginnt die Reihe der reformatorischen Propheten, welche nicht blofs, wie Elia und Elisa, die nationale Religion gegenüber der von aufsen eingeführten vertreten, sondern sie auch reinigen wollten, und deren Gottessprüche in die Sammlung der Bücher Alten Testaments aufgenommen sind. Wurde er auch auf königlichen Befehl durch die offizielle Priesterschaft als Unruhstifter verbannt: sein Wort fand Wiederhall. Bald nach ihm stand ein anderer Prophet, ein angesehener Mann, vielleicht aus priesterlichem Geschlecht, Hosea ben Be'eri auf und zeugte in demselben Geiste. Was nützte es, dafs man Jahve diente, wenn man das Recht vergewaltigte und nicht mit reinen Händen und reinem Herzen seinen Altären nahte? Auch die Stierbilder und die in die Jahveverehrung eingeschlichenen heidnischen Gebräuche erregten bei ihm Anstofs. Und dafs er nicht allein stand, sondern Gesinnungsgenossen fand, beweisen Erzählungen, wie die von dem goldenen Kalbe in der Wüste, dessen von Aaron zugelassene Anbetung die Empörung des Moses wachrief, und von Abrahams Opfer, welche die Abschaffung der Kinderopfer als von Jahve gewollt darstellt — Erzählungen, welche wahr-

scheinlich in dieser Zeit entstanden und aufgezeichnet sind. Dafs das nun so übermütige Israel dem Untergange nicht entgehen, dafs es ebenso wie verschiedene seiner Nachbarn ins Exil geführt werden würde, war die feste Überzeugung dieser Männer, wenn sie sich auch dessen versichert hielten, dafs es nach einer Zeit schwerer Prüfung gesichtet und geläutert zu neuem Leben wiedererstehen würde. Ob sie noch andere Gründe zum Ärgernis hatten, mit anderen Worten, ob die fremden Kulte, welche wir bald in Juda antreffen werden, um diese Zeit bereits in Israel eingedrungen waren, ist eine Frage, welche nicht mit voller Sicherheit beantwortet werden kann. Ein paar Äufserungen Hosea's (10, 7; 13, 1 f.)[1]) und die bekannte Amosstelle (5, 25 ff.) sollten es denken lassen. Von einem abgöttischen Kultus in der Wüste ist bei Amos nicht die Rede. Dafs man dort Jahve geopfert habe, konnte Amos nicht leugnen, und besondere Berichte über diese so gut wie vorhistorische Zeit standen ihm sicherlich nicht zugebote. Das Tragen der Sikkut (sicher „das Zelt“, der heilige parakku) ihres Königs und ihres Sterngottes Kêvan bezieht sich entweder auf die Zukunft oder, was mir wahrscheinlicher vorkommt, auf die Gegenwart [2]). Wegen

1) Vgl. über diese Stellen Eerdmans, a. a. O. blz. 22 vgg.

2) Die gewöhnliche Übersetzung, welche die Perfecta in v. 26 als Vergangenheit auffafst, ist an sich sehr wohl möglich. Der Gegensatz: Habt ihr mir geopfert? Nein, ihr habt anderen Göttern gedient, ist vollkommen logisch. Aber weshalb die Strafe für das, was die Ahnen einige Jahrhunderte früher gethan haben, jetzt erst an den Nachkommen vollzogen werden soll, als letztere sich dieser Abgötterei nicht mehr schuldig machten, ist unerfindlich. Die Beziehung der Perfecta auf die Zukunft hat an sich etwas Gewaltsames und giebt als Gegensatz keinen Sinn. Man fasse die Perfecta präsentisch, so wird der Sinn wenigstens logischer. Im Text folge ich der jetzt allgemein angenommenen Korrektur von Kijjûn in Kêvan (Saturn). Sie ist jedoch nicht absolut gesichert, und die Übersetzung „die Säule des Sterns eures Gottes“ vielleicht vorzuziehen.

dieser Sünden gegen Jahve sollen sie weggeführt werden bis über Damaskus hinaus. Wenn diese Stelle nicht ein späteres Einschiebsel ist, worauf jedoch nichts hindeutet, so müssen wir wohl annehmen, dafs der Prophet von Tekoa schon ausländische Kulte im Reiche Israel antraf.

Jedenfalls geschah, was sie voraussahen. Israel, durch Bürgerkrieg, Revolution, Bruderkrieg gegen Juda und nationalen Hochmut geschwächt, wurde die leichte Beute assyrischer Eroberer wie Tiglatpilesar's III. (Pulu) und Salmanassar's IV. (Ulula'i), und der Kern des Volkes wanderte ins Exil. Machte auch Sargon II. dem Imperium dieser ungesetzlichen Herrscher ein Ende, so beginnt mit ihm doch die ruhmreiche Dynastie, unter deren Regiment Assyrien den Gipfel seiner Macht und Blüte erst erreichen und in Wahrheit eine Weltmonarchie werden sollte. Mit den Luftschlössern irdischer Gröfse war es in Israel für immer vorbei, und wenn Juda, welches über ein Jahrhundert länger bestand, sich noch zuweilen mit ähnlichen Hoffnungen schmeichelte, so sollte es die Eitelkeit derselben schliefslich ebenfalls erkennen.

Von den israelitischen Exulanten hat man nichts mehr gehört. Sie bildeten zwar den am meisten entwickelten und angesehensten, aber doch nur den kleinsten Teil der Nation. Die einfältigen Versuche, die sogenannten Zehn Stämme in allen möglichen Weltteilen wieder aufzufinden, sind längst von allen ernsthaften Geschichtsforschern aufgegeben. Die aus Israel Weggeführten sind sicher nach und nach mit der Bevölkerung verschmolzen, in deren Mitte die Eroberer sie verpflanzt hatten. Und dies ist ein Beweis dafür, dafs sie dem Weckrufe der Amos, Hosea und ihrer Geistesverwandten kein Gehör gegeben haben. Sie haben ihren nationalen Jahvekultus nicht gereinigt, und dieser unterschied sich zu wenig von den Kulten ihrer neuen Wohn-

sitze, um sie dort ihre Selbständigkeit als Nation oder als religiöse Gemeinschaft behalten zu lassen. Der Jahvismus mufste unter der Führung der grofsen judäischen Propheten noch eine lange Entwicklung durchlaufen, ehe er ein solches Widerstandsvermögen sich aneignete. Die israelitische Form desselben aber, wenn sie auch offenbar die Keime der höheren Entwicklung in sich trug, war in Wahrheit noch nicht viel mehr als ein nationaler Kultus, der in der Fremde wie ein von seiner Wurzel losgerissener Baum verdorren mufste.

Bei den Zurückgebliebenen dagegen, also bei der grofsen Mehrheit des Volkes, blieb die Verehrung Jahves unverändert erhalten. Das war nicht allein in den nördlichen, schon von Tiglatpilesar III. unterworfenen Landschaften der Fall, welche später mit dem gemeinschaftlichen Namen Galiläa bezeichnet wurden — einem Namen, welchen man der bei Phönicien gelegenen Landschaft entlehnte, die vor dem Exil wegen ihrer gemischten Bevölkerung Galîl der Gojîm hiefs. Hier, vor allem in der südlichsten Gegend, fanden die zurückgekehrten Judäer schon eine dichte israelitische Bevölkerung vor, deren Anschlufs an die judäische Gemeinde sie sich nicht widersetzten, wenn man auch in Jerusalem wohl mit einiger Geringschätzung auf sie herabblickte. Noch mehr trifft das Obenerwähnte auf die Landschaft zu, welche Sargon II. nach der Eroberung Samariens seinem Reiche einverleibte, das spätere Samaria. Hier war die Gefahr, dafs der Jahvismus aufgegeben wurde, viel bedeutender, weil der Eroberer nicht nur den angesehensten und gebildetsten Teil der Bewohner weggeführt, sondern die Lücke auch schnell durch Kriegsgefangene verschiedener Abstammung und Religion wieder gefüllt hatte. Diese Mafsregel, von welcher das zweite Buch der Könige berichtet (17, 24 ff.), wird durch verschiedene Stellen aus den Inschriften Sargons bestätigt. Nur in den Details finden sich Abweichungen; man kann jedoch sagen,

dafs die Berichte sich mehr gegenseitig ergänzen, als widersprechen. Nach dem jüdischen Geschichtschreiber kam ein Teil der neuen Bewohner aus Babel und Kuta; und Sargon meldet, dafs er nach der Züchtigung Maruduk-bal-iddin's, des Chaldäers, der sich der Herrschaft über Babel bemächtigt hatte, eine Anzahl babylonischer Gefangener nach dem Ḫattilande verpflanzt habe, unter welchem Namen auch Samaria verstanden sein kann. Von Hamat, ʿAvva (Iva) und Sepharvaim, die im zweiten Buch der Könige noch erwähnt werden, sagt er nichts. Aber vielleicht gehören diese zu einer späteren Verpflanzung von Stämmen, denn der Rabšaḳe des Sinaḫerib nennt sie mit Arpat und Hena als Eroberungen seines Herrn (2 Kön. 18, 34; 19, 13). Dagegen spricht Sargon wiederholt von arabischen Stämmen, die er nach Bît-ʿOmri, wie es das eine Mal, oder nach der Stadt Samírina, wie es das andere Mal heifst, überführt habe[1]. Esra (4, 2) schreibt die Ansiedlung fremder Stämme in Samarien dem Esarḫaddon zu. Jedenfalls steht fest, dafs eine bunte Menge von nichtisraelitischen Kriegsgefangenen auf samarischem Gebiete den Platz der von Sargon weggeführten Bewohner eingenommen hat. Und wenn es auch von dem Verfasser der Königsbücher nicht ausdrücklich hervorgehoben würde, so dürften wir doch wohl nicht daran zweifeln, dafs die Einwanderer ihre eigenen Stammesgötter mit sich brachten und in ihren neuen Wohnsitzen weiter verehrten.

Über die Kutäer — wahrscheinlich die zahlreichsten unter den Fremdlingen, denn die Samariter wurden von ihren Feinden so genannt — ist der biblische Autor richtig instruiert. Nergal, der Todes- und Kriegsgott, ist der Gott der Stadt Kuta bei Babel. Von den anderen Kulten, welche er aufzählt, vermögen wir nichts mit Sicherheit zu sagen. Ob die Sukkôt-benôt der Babylonier

---

1) Vgl. Schrader, KAT² z. d. St.

etwas mit der heiligen Prostitution zu thun haben, oder ob dieses Wort entstellt überliefert und eine Korruption von Zar-panit (Zer-banit), der Muttergöttin (LXX sokḫôth-benith), der Gemahlin Maruduks ist, wird wohl immer unsicher bleiben. Der Aŝîmâ von Hamat und der Nibḫaz und Tartâḳ der Avväer sind uns völlig unbekannt; nur haben diese beiden Namen einen unsemitischen, der letztere einen sogenannten hittitischen Klang. In der Meinung, dafs unter Sepharvîm oder Sepharîm die beiden babylonischen Sippars zu verstehen seien, hat man in Adrammelek und Anammelek, denen dieser Stamm Kinderopfer brachte, den Sonnengott des einen Sippar und den hohen Himmelsgott Ana (Anu), von dessen specieller Verehrung sich dort keine Spur findet, oder eine Entstellung der Anunit-malkat, der Göttin des anderen Sippar, sehen wollen. Aber dafs ein babylonischer Gott den Namen Adar trug, ist eine unbewiesene Vermutung, und ob in Babylonien einheimischen Göttern der Titel Malik und Malkat gegeben wurde, ist ebenfalls zweifelhaft. Obendrein ist, wie schon früher betont wurde, aller Grund zu der Annahme vorhanden, dafs Sepharîm in Aramäa gesucht werden mufs, worauf die Stellung des Namens in 2 Kön. 17 und die Ewähnung desselben bei den aramäischen Orten in 2 Kön. 18 und 19 hinweist, während die in Vorderasien allgemein verbreiteten Kinderopfer in Babel und Assur längst abgeschafft zu sein scheinen.

Wichtiger ist für uns die Nachricht, dafs diese Fremdkulte und ihre Pflege in Samarien den Jahvedienst nicht verdrängt haben, sondern ihm untergeordnet wurden. Als Veranlassung dazu nennt der Erzähler des zweiten Königsbuches den Schrecken, welchen die Löwen, die sich in dem seit der Wegführung schwach bevölkerten Lande vermehrten, unter den neuen Ansiedlern erregten. Man schrieb dies dem Zorn des Landesgottes zu und erbat und erhielt die Erlaubnis, durch einen aus dem

Exil zurückgesandten Priester den uralten Kultus in Betel wieder erneuern zu lassen. Die Verehrung Jahves wurde also wieder die Hauptreligion des Landes, und alle, Eingeborne wie Fremde, fügten sich dieser Thatsache. In der Art des israelitischen Jahvismus lag kein unübersteigliches Hindernis für diese Verschmelzung mit ausländischen Elementen; die letzteren blieben doch auf die Religion der Einwanderer beschränkt und wurden in die Volksreligion als solche nicht aufgenommen. Die Samariter hatten wenigstens nicht das Bewufstsein, keine ächten Jahvediener zu sein, und verlangten deshalb später auch in die jüdische Gemeinde aufgenommen zu werden. Aber diese, einer so unreinen Form des nationalen Gottesdienstes entwachsen, wies sie mit Entrüstung ab. So viel ist sicher, dafs der Jahvismus der Samariter eine Landesreligion geblieben ist, welche für die religiöse Entwicklung der Menschheit keine bleibende Frucht abgeworfen hat.

10. Aḫaz und die Reform des Hizkia.

Konnte auch die von Amos und Hosea ausgestreute Saat in Israel nicht mehr aufkeimen, so ging sie deshalb doch nicht verloren. Jesaja und andere grofse Propheten nahmen in Juda alsbald dieselbe Arbeit auf und setzten sie in ihrem Geiste fort. Die Zeit zwischen dem Untergange des Reiches Israel und dem des Reiches Juda ist eine der wichtigsten in der Religionsgeschichte. Sie umfafst den Kampf auf Leben und Tod zwischen dem reformierten und zu seiner höchsten Entwicklung gediehenen Jahvismus und einer fanatischen Reaktion, durch welche er stets mehr verunreinigt wurde: einen Kampf, der gewissermafsen auf kleinerer Bühne das Vorspiel des gewaltigen Ringens bildete, welches mit dem Untergange der antiken Religion und dem Siege des Christentums endigte. Auch hier hat die

Reformation zuletzt triumphiert, aber erst nachdem der Sieg mehr als einmal ihren Widersachern verblieben war, und nur auf Kosten der Unabhängigkeit des Volkes. Es liegt aufserhalb unserer Aufgabe, diesen Streit, vor allem soweit er die Geschichte der religiösen Ideen innerhalb des Judentums betrifft, ausführlich zu schildern; für uns kann es sich nur darum handeln, den Sieg des gereinigten Jahvismus über die fremden und die ethnischen Elemente überhaupt zu skizzieren.

Um die Bedeutung dieses Kampfes zu fühlen, müssen wir seinen eigentlichen Charakter richtig verstehen. Er ist keineswegs ein Ringen zwischen höherer Intelligenz und Unwissenheit, zwischen Liberalismus und Orthodoxie, nicht einmal zwischen einer hoch entwickelten religiösen Anschauung und einem zurückgebliebenen, abgöttischen Fanatismus, am allerwenigsten zwischen religiösem Ernst und Leichtsinn. Beide Parteien waren gleich ernst, gleich religiös. Beide waren tief durchdrungen von der Not der Zeiten und voll von düsteren Erwartungen für die Zukunft. Aber sie suchten sich auf verschiedene Weise gegen diese Not zu waffnen und dies drohende Unheil entweder abzuwenden oder sich gegen dasselbe zu stärken. Die eine, die der grofsen Propheten und ihrer Geistesverwandten unter Königen und Volk, suchte ihr Heil in der Reinigung des Kultus und der unbedingten Befolgung des Sittengesetzes Jahves — die andere, die der grofsen Mehrheit und einiger anderer unter ihrem Einflufs stehender Könige, in der Bereicherung des Pantheons wie des Kultus und der Erschwerung der Opfer. Beide suchten dasselbe, strebten nach demselben Ziel: das Volk zu erhalten und die Gottheit zu versöhnen; aber die eine erwartete das Heil von der Gesinnung, die andere von den religiösen Zeremonieen. Es war ein Streit zwischen einer ethischen und einer ritualistischen Religion.

Deshalb ist es verkehrt, die Verbindung von aller-

hand ausländischen Kultusbräuchen mit dem nationalen Jahvedienste Synkretismus zu nennen, wenn man nicht diesem Worte eine ganz andere als die gewöhnliche Bedeutung unterlegen will. Die Anhänger dieser Richtung suchten die fremden Kulte zwar, so gut es gehen wollte, mit dem heimatlichen in Übereinstimmung zu bringen und waren gewifs davon überzeugt, durch diese Handlungsweise nicht in Konflikt mit demselben zu geraten. Aber sie thaten es, um neben Jahve, der sich augenscheinlich von seinem Volke abgewendet hatte, die Gunst der mächtigen Götter zu erlangen, welche ihren Anbetern den Sieg auch über Jahves Volk geschenkt hatten und mithin vorsichtigerweise nicht vernachlässigt werden durften. Jahve war und blieb der höchste, der eigentliche Volksgott, die anderen kamen erst in zweiter Linie in Betracht. Von irgendwelcher Verschmelzung, sodafs man in den fremden Göttern nur anderen Gestalten des eigenen Gottes, diesem selbst nur unter anderen Namen und mit anderen Opfern zu dienen meinte, findet sich nicht die mindeste Spur. Solch' eine philosophische Theorie — denn das ist der Synkretismus thatsächlich — stimmte weder zu dem Charakter des Volkes, noch zu dem Geiste dieser Zeit. Man wurde mehr durch Angst und Leidenschaft, als durch Nachdenken und Überlegung beeinflufst.

Der erste König von Juda, von dem berichtet wird, dafs er zum Fremden in der Religion neigte, ist Aḫaz. Er opferte seinen Sohn, „nach den Greueln der Völker, welche Jahve vor den Kindern Israel vertrieben hatte“, wie es im Königsbuche heifst: also nach dem altkanaanäischen Ritus, wie er im Hinnomthal bei Jerusalem geübt wurde. Es läfst sich viel für die Vermutung sagen, dafs er dies in den bangen Tagen that, als Pekaḥ von Israel und Raṣon von Damaskus ihn belagerten, und die assyrische Hilfe noch nicht erschienen war. Sicher mufs es etwas Ungewöhnliches gewesen sein, sonst würde

es nicht ausdrücklich berichtet werden; eine Neuigkeit, die hier noch ziemlich bestimmt als eine Nachfolge der Könige von Israel bezeichnet wird. In der That war dort das Gleiche schon früher im Schwange, wenigstens wenn wir die Anklagen des Amos und Hosea richtig verstehen. Wenn nun auch Aḫaz der erste judäische König gewesen zu sein scheint, der ein solches Opfer darbrachte, so folgt doch daraus keineswegs, daſs er das Tophet, den Ort, wo man seine Kinder für den Melek „durch das Feuer gehen lieſs", im Thal der Söhne Hinnoms eingerichtet hat. Es bestand ohne Zweifel. Hizkia kann es nicht gestiftet haben, und unter seiner Regierung erwähnt es Jesaja als eine bekannte Sache. Aber es kann viel älter sein als Aḫaz. Wir kommen bei der Besprechung der Regierung Manasses darauf zurück.

Von geringerem Belang, obschon in den Augen des jüdischen Geschichtschreibers verabscheuungswürdig, war die Ersetzung des alten bronzenen Altars im Jerusalemischen Tempel durch einen steinernen Altar, der auf Befehl des Königs von dem Priester Uria erbaut wurde. Dabei folgte man einem Modell, welches Aḫaz in Damaskus gesehen hatte, als er dort Tiglatpilesar III., dem Besieger Raṣon's und seinem Schutzpatron, seine Reverenz erwies. Nach seiner Rückkehr von Damaskus wurde der Altar von ihm selbst eingeweiht und fortan bei der Darbringung aller königlichen und öffentlichen Opfer benutzt, während der frühere Altar von seiner Stelle gerückt und zu weiterer Verfügung gehalten wurde. Der Priester hat sich augenscheinlich nicht hieran geärgert, aber für viele strenge Jahvisten wird es eine Schändung des Heiligen gewesen sein.

Weit bedenklicher war jedoch, daſs er das Dach eines Obergemaches in seinem Palaste für den Dienst der Himmelskörper einrichtete, wenn er auch noch nicht wagte, ihn — wie später Manasse that — in den Tempel

Jahves selbst einzuführen [1]). Auch von diesem Kult wird später noch die Rede sein.

Hizkia (Jeḥizḳijahu, Ḥizḳija), Aḥaz' Sohn und Nachfolger, war ein Mann von ganz anderer Gesinnung. Sein Freund und Berater war der grofse Prophet Jesaja, dessen Ideale er sicherlich nicht völlig zu realisieren vermocht hat, dessen Rat er aber allezeit begehrte und dessen Aussprüchen er gern sein Ohr lieh. Deshalb ist er für den prophetischen Geschichtschreiber ein König nach seinem Herzen, und werden ihm allerlei Reformen zugeschrieben, an welche er vielleicht nicht einmal gedacht hat. Gesetzt den Fall, er hätte wirklich alle Bamôt, Maṣṣeben und Ašeren zerstört, an denen Jesaja, soweit wir sehen können, keinen Anstofs nahm, und die obendrein zu dem uralten Jahvedienst gehörten — wie hat er dann in der unmittelbaren Nähe seiner Hauptstadt das Tophet und die von Salomo erbauten Heiligtümer der fremden Götter schonen können? Hizkias Reform scheint vor allem gegen die Bilder Jahves gerichtet gewesen zu sein, welche er zunächst im königlichen Tempel und dann, soweit ihm dies möglich war, auch sonst fortnehmen liefs, wenn es ihm auch gewifs nicht gelungen ist, sie aus allen Privatheiligtümern und -Häusern zu entfernen. Zu diesen Bildern gehörte auch die eherne Schlange, der Kupfergott (Neḥuštan), welche der Überlieferung nach aus der Zeit der Wüstenwanderung stammte und noch immer in Jahves Tempel zu Jerusalem verehrt wurde. Man braucht weder den Totem des Hauses David (Robertson Smith), noch einen Ahnengeist (Stade) in ihr zu suchen. Es kann sich um die Blitzesschlange, eine Art Seraph, aber ebensogut, in Übereinstimmung mit

1) Direkt wird nicht behauptet, dafs Aḥaz diesen Fremdkult ausübte. Aber wenn später gesagt wird, dafs Josia die hierzu bestimmten Einrichtungen auf dem Dache des Obergemaches Aḥaz' zerstörte, so kann das schwerlich einen anderen Sinn haben. Abweichend Eerdmans, a. a. O. blz. 51.

dem, was der Bericht des Buches Numeri (21, 5 f.) auf seine Weise erzählt, um einen Schlangenfetisch handeln, welchem man opferte zum Schutz gegen schädliche Ottern. Wie dem auch sei: für das religiöse Bewufstsein Jesajas und seiner Geistesverwandten war dieser animistische Kultus ein Anstofs geworden.

Mit der verhältnismäfsig noch sehr bescheidenen Reform Hizkias war eine Hebung des Nationalgefühls verbunden. Im Vertrauen auf Jahves Hilfe wagte es der König, sich mit einigen Nachbarfürsten der Autorität Assyriens zu widersetzen, diejenigen, welche dieser Eidgenossenschaft nicht beitreten wollten, mit den Waffen zu züchtigen und sogar mit dem aufrührerischen chaldäischen Lehnsfürsten Maruduk-balidinna (Merodach-baladan) Beziehungen anzuknüpfen. Hierdurch brachte er sein Reich an den Rand des Abgrunds. Sinaḫerib war nicht der Mann dazu, solche Unabhängigkeitsgelüste ungestraft zu lassen; und bald hatten die assyrischen Truppen ganz Philistäa und Juda sich unterworfen. Ägypten, auf welches Hizkia gegen Jesajas Rat sich verlassen hatte, kam, wie immer, zu spät und würde auf keinen Fall den assyrischen Heeren Stand gehalten haben. Wie ein Vogel im Käfig war der judäische König in seiner Hauptstadt eingeschlossen und sah sich genötigt, seinen Tempel aller Kleinodien zu berauben, um den schweren Tribut an den Sieger entrichten zu können, welcher sein Hauptquartier in Lakiš aufgeschlagen hatte. Ein plötzliches Unglück, welches die assyrische Kriegsmacht traf, wahrscheinlich eine pestähnliche Krankheit, bewog diese zum Abzuge und verschaffte Juda wieder verhältnismäfsige Ruhe. Aber der schöne Traum von Freiheit und Herrschaft war zerflossen, und die Macht des Reiches gebrochen. Diejenigen, welche mit den strengen Mafsregeln des Königs nicht einverstanden waren und sich ihnen nur unwillig gefügt hatten, konnten in den Heimsuchungen, welche Juda getroffen hatten, nur einen Beweis dafür sehen, dafs Jahve selbst

die Änderungen im herrschenden Kultus verabscheute, ebenso wie sie dieselben nicht als eine Reinigung der Religion, sondern vielmehr als irreligiös und vermessen betrachteten. Nicht wenige werden sogar in den Siegen Sinaḫeribs einen Beweis für die Macht der assyrischen Götter gesehen haben. Der Weg zu einer Reaktion war gebahnt, und nur das Ansehen des alten Königs, welches sich nach dem Abzuge des Feindes wieder einigermafsen hob, hielt sie noch auf. Kaum war er jedoch zu seinen Vätern versammelt, als sie mit ungeahnter Energie auftrat.

11. Die Reaktion unter Manasse und Amon.

Manasse kehrte zu der Politik seines Grofsvaters zurück, indem er sich Assyrien unterwarf und dadurch Ruhe und Frieden im Lande schaffte, aber zugleich Alles aufbot, um sich der Gunst der himmlischen Mächte zu versichern. Niemals sind alte, längst in Vergessenheit geratene und ausländische Kultusformen in Juda so zahlreich gewesen, niemals sind sie mit einem so fanatischen Eifer ausgeübt, niemals ist dann auch der Zorn der Reformpartei und der strengen Jahvisten so heftig entbrannt, als unter der Regierung Manasses und seines Nachfolgers Amon. Von dem Opferplatze Tophet im Thal der Söhne Hinnoms stieg täglich der Rauch der Kinderopfer zur Ehre des Melek zum Himmel empor, und als ob sie sich dadurch nicht an dem Gott Israels versündigten, begaben die Opfernden sich von dort aus mit bluttriefenden Händen sogar am Sabbattage nach dem Tempel Jahves, um auch diesem ihre Huldigung darzubringen. Und das war noch nicht das Schlimmste. In diesen Tempel selbst wurden nun allerlei abgöttische Kulte eingeführt. Das Haus des Heiligen war ein polytheistischer Metropolitantempel, die Wohnung eines wahren Pantheons geworden. Das ganze Heer des Himmels,

Sonne, Mond und Sterne, bislang nur in den Häusern angebetet, wurde jetzt hier öffentlich verehrt. Mit dem Rücken nach dem Heiligtum und dem Angesicht nach Osten gewendet, begrüfste man ehrerbietig den Sonnengott. Seine Wagen und Rosse standen am Eingange neben der Halle Natanmeleks, des Eunuchen. An einem anderen Thore safsen Frauen, um den gestorbenen Tammuz zu beweinen. Anderswo stand ein Bild, welches Ezechiel, mit einem Wortspiel auf den noch unerklärten Namen, ein Bild des Eifers nennt, weil es Jahves Eifer erwecken mufste. Endlich gab es dort noch ein geheimes, dunkeles Gemach, dessen Wände mit den tierischen Gestalten aller der „Dreckgötter Israels" verziert waren, und wo ihnen selbst die Angesehensten in Juda ihre Devotion bezeugten [1]).

Es ist nicht zu bezweifeln, dafs die meisten dieser Gebräuche, der Dienst des Himmelsheers, namentlich des Sonnengottes, die Verehrung des Tammuz (Dumuzi) und Alles, was damit zusammenhing, nicht zum Jahvismus gehörten, ja im Gegensatze zu ihm standen, und dafs diese Fremdkulte von den Assyrern übernommen waren, in deren Religion von Alters her die Verehrung der Himmelskörper als Offenbarungen der Götter eine wichtige Rolle spielte. Kein assyrisches Königsbild, auf dem nicht die Symbole von Sonne, Mond und Sternen angebracht wären, wie sie auch sein Staatskleid schmückten. Damit stimmt überein, dafs Manasse sich viel mit

1) Ein Teil dieser Details ist Ezechiel 8 entlehnt. Ich bin mit Kuenen (G. v. I. I, blz. 491 vgg. HCO², II, blz. 278) und Anderen davon überzeugt, dafs der Prophet hier nicht von etwas spricht, das noch zu seiner Zeit im Jerusalemischen Tempel geschah, sondern ein Bild der Abgötterei aus der Zeit vor Josia zeichnet. Wenn unter Jojakin und Zedekia dergleichen Mifsbräuche wieder in den Tempel eingeführt wären, so würden wir wohl auch bei Jeremia eine Spur davon finden. Dafs der Kultus der fremden Götter damals im Volke wieder auflebte, werden wir sehen; aber dafs er wieder offiziell im Tempel zugelassen sei, ist eine grundlose Vermutung.

Magie, Mantik, Totenbeschwörung und all' den animistischen Gebräuchen befafste, als deren Meister und Pfadfinder gerade die Chaldäer betrachtet wurden. Dafs auch Tammuz nach Babel und Assur gehört, bedarf nicht des Beweises. Die zoomorphen oder therianthropischen Götterbilder in dem geheimen Gemach hat man mit ägyptischen Religionsformen in Verbindung gebracht. Das ist sehr wohl möglich: nirgends waren reine oder gemischte Tiergestalten für die Götter so üblich als dort, und da man in Juda nun einmal danach trachtete, sich der Hilfe aller göttlicher Wesen zu versichern, kann man es wohl für rätlich gehalten haben, auch die ägyptischen nicht zu vernachlässigen, betete sie aber dann, um die Herren in Ninive nicht zu ärgern, im Verborgenen an. Doch sind dies alles Vermutungen; die Tiergottheiten könnten auch babylonisch-assyrische, die Ungeheuer aus dem kosmischen Ozean der Tiavat, oder mit anderen Worten, die Sternbilder des nächtlichen Himmels gewesen sein; nur soviel ist sicher, dafs sie, obwohl von dem Propheten „Dreckgötter des Hauses Israels“ genannt, nicht zum Jahvedienst gehörten.

So bleibt trotz der relativ ausführlichen Berichte über Manasses Abgöttereien doch noch immer Vieles ungewifs. Ob neben den Priestern Jahves eine andere Priesterschaft oder vielleicht sogar verschiedene Kollegien standen, welche den Kultus der fremden Gottheiten wahrnahmen, ist z. B. nicht mehr auszumachen. Dafs Jahve der eigentliche Gott des Tempels, der höchste Himmelsgott blieb und nicht neben sondern über die anderen gestellt wurde, und dafs man diese als seine Trabanten, seine συμβωμοι betrachtete, versteht sich wohl von selbst. Im Altertum war das nicht anders möglich.

Aber eine schwierigere Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen Jahve und dem Melek, welchem auf dem Tophet die Kinderopfer gebracht wurden. Schon früher (S. 243 Anm.) habe ich ausgesprochen, dafs ich denen

nicht zustimmen kann, welche den in Rede stehenden Melek für eine besondere Gestalt Jahves selbst halten. Das ist jetzt näher zu erläutern. Dafs man ehemals, und in der Theorie auch noch im 8. Jahrhundert v. Chr., Kinder- und Menschenopfer für dem Jahvismus nicht durchaus widersprechend hielt und solche zuweilen dem Gott Israels geweiht hat, in der Meinung ein ihm wohlgefälliges Werk zu thun, ist nicht zu leugnen, obwohl jetzt auch die höher entwickelten Jahvisten sich gegen sie aussprachen. Ebensowenig ist zu verkennen, dafs diese Opfer schon ein Jahrhundert früher, wenigstens im Reiche Israel, wieder häufig dargebracht und in Betel gerade für Jahve geschlachtet wurden. Aber wenn auch dieser neuerwachte Eifer nach Juda verpflanzt sein, und der Melekdienst von Ge-Hinnom in ihm einen Anknüpfungspunkt und eine Rechtfertigung gefunden haben kann: dieser Melek war ein anderer Gott als Jahve. Es wurde sogar nicht einmal der Versuch gemacht, ihn in den Tempel auf dem Ṣion einzuführen, und ursprünglich stand er offenbar durchaus nicht mit ihm in Verbindung. Alle Propheten unterscheiden stets scharf zwischen den beiden Göttern. Der Melek, der Baʿal ist immer ein anderer als Jahve, wurden auch früher beide Titel ihm beigelegt. Wenn die Verehrer beider sie für einunddenselben Gott gehalten hätten, so würden die Propheten wenigstens bisweilen diese Meinung erwähnt und bekämpft und nicht so konsequent, ohne Furcht vor Widerspruch, den Melek als nichtisraelitische Gottheit zu den Abgöttern, den Dreckgöttern gerechnet haben. Sie eifern nur gegen die, welche den Dienst des einen für verträglich mit dem des anderen hielten. Wenn Ṣephanja (1, 5) von denen spricht, „welche sich vor den Sternen beugen und bei Jahve schwören und bei ihrem Melek“, so ist das keine Verbindung, sondern ein scharfer Gegensatz. Wenn Ezechiel seine Entrüstung darüber zu erkennen giebt, dafs man, nachdem man dem Melek Kinderopfer

gebracht, sich mit blutigen Händen nach Jahves Tempel begab und das obendrein wohl noch am Sabbattage, so würde er sich anders ausgedrückt haben, wenn man ihm hätte antworten können: „Es ist Jahve, den wir auf beide Weise verehren, und deshalb gehört sich dies gerade am Sabbat.“ Und wenn man einen Beweis dafür will, dafs dieser Prophet das Opfern auf dem Tophet nicht nur als einen barbarischen Ritus, sondern auch und mehr noch als die Anbetung eines fremden Gottes verabscheute, dann achte man auf diese Worte (16, 20 f.): „Du nahmst deine Söhne und Töchter, die du mir geboren hattest, und opfertest sie den gillulîm zur Speise. Du schlachtetest meine Söhne und gabst sie ihnen, indem du sie ihnen überliefertest“, als ob er sagen wollte: „wenn ihr, was mir gehörte, wenigstens mir geopfert hättest, so würdet ihr minder sündig sein“. Der Prophet hätte nicht so sprechen können, wenn der Melek von Ge-Hinnom Jahve selbst und sein Dienst ein wiedererstandener alter einheimischer Kult gewesen wäre [1]).

Die Verehrung des Melek durch das Schlachten und Verbrennen von Kindern war also ein fremder Kult. Er war nicht babylonisch-assyrischen Ursprungs, denn in der Religion der damaligen Oberherrscher Israels findet sich keine sichere Spur desselben. Auch bestand er wahrscheinlich schon, ehe sich ihr Einflufs geltend machen konnte. Von einer Errichtung des Tophets hören wir nichts. Wenn Aḥaz sich ihrer schuldig gemacht hätte,

1) Ezech. 20, 25 f. kann hier nicht in Betracht kommen. Scheint der Prophet hier anzuerkennen, dafs Jahve selbst in der Wüste die Darbringung der Erstgeborenen geboten hat, so hatte er Grund dazu wegen der bekannten Stelle des Bundesbuches und sucht nun das dort gegebene Gebot zu erklären und zugleich als ein schlechtes Gesetz zu brandmarken. Weder Wellhausen, noch Kuenen (HCO², II, 284) legen irgendwelches Gewicht darauf und betrachten es mit Recht nicht als unparteiische Geschichte. Das Kinderopfer gehörte als ausdrückliche Vorschrift sicherlich nicht zu dem alten mosaischen Jahvismus und kommt in Juda und Israel denn auch nur ausnahmsweise vor.

so würde das sicher in seinem Sündenregister bemerkt sein. Unter Hizkia bestand es, und dieser dachte nicht daran, es abzuschaffen. Es mufs also zu der alten kanaanäischen Landesreligion gehört haben, und dort wurde ein Kultus ausgeübt, den man duldete, ohne sich selbst an ihm zu beteiligen, wenigstens ohne ihn mit der nationalen Religion zu verbinden. Vielleicht war er schon längst in Verfall geraten. Da trieb der erwachte religiöse Fanatismus zu der Schlufsfolgerung: Wenn alle Erstgeburt Jahve gehört, dann auch die von dem Teuersten, was wir haben, unsern Kindern. Juda folgte diesem Beispiel, aber als fühlte man hier, dafs diese Opfer, wenn sie auch dem Stiergott von Betel geheiligt wurden, in dem Jahvetempel auf Ṣion doch am unrechten Platze sein würden, schlachtete man sie, einen Kompromifs vorziehend, vor dem alten kanaanäischen Melek, dessen Heiligtum in der Nähe der heiligen Stadt bislang für nicht unvereinbar mit dem Jahvedienste gehalten wurde. Wie dem auch sei, möge diese Vermutung den Sachverhalt treffen oder nicht: Jahve und Melek dürfen nicht identifiziert werden und wurden auch von denen, welche sie verehrten, nicht für identisch gehalten.

Was für die Reformationspartei in Juda eine greuliche Abgötterei war und was wir die Reaktion nannten, war doch nicht eine einfache Rückkehr zu alten Religionsformen, die durch allerlei gleichartige Elemente fremder Religionen verstärkt wurden, sondern eine mächtige religiöse Bewegung, aus der Not der Zeit entstanden und darauf angelegt, durch fromme Werke das gefürchtete Urteil noch abzuwenden. Dafs man vor allem das Assyrische nachahmte, war natürlich in einer Epoche, als die babylonische Kultur, jetzt in ihrer assyrischen Form und durch die assyrischen Waffen verbreitet, wieder den Ton angab und die ägyptische überflügelte, und stand in Verbindung mit der Politik Manasses und Amons, welche ihrem Lande Frieden und eine relative Wohlfahrt sicherten.

Diese Kultur mit ihrer reichen Tradition, ihrer Wissenschaft und Kunst war auch für die treuen Jahvisten nicht bedeutungslos; auch ihr Gesichtskreis wurde erweitert, ihre Weltkenntnis vermehrt, was von selbst auch ihre religiösen Anschauungen weitherziger und minder partikularistisch machen mufste. Manche schöne Erzählung, die offenbar die selbständige jahvistische Bearbeitung babylonischer Vorlagen ist — aber eine Bearbeitung, welche sowohl in litterarischer als in religiöser Beziehung das Original weit übertrifft, zeigt noch immer, wie auch die Anhänger des unvermischten väterlichen Glaubens sich das Fremde zu Nutze zu machen wufsten. Die unentwickelte Menge dagegen entlehnte diesem vor allem das Inferiore, das, worin Babel und Assur bei all' ihrer höheren materiellen und intellektuellen Kultur gerade hinter Israel zurückstanden, und buhlte mit Kultusformen, die bei unzivilisierten oder barbarischen Völkern ein gewisses Existenzrecht besitzen, nun aber alle Bedeutung verloren hatten und deshalb nichts als häfslicher und, was das Schlimmste ist, unmenschlicher Aberglaube waren. In fanatischem Eifer ging Manasse jedenfalls seinem Volke voran; und er scheint diejenigen, welche sich gegen diese Ärgernisse aufzulehnen wagten, verfolgt und nicht wenig Blut vergossen zu haben. Seine Politik war bei dem dermaligen Zustande der zivilisierten Welt die verständigste und brachte auch gute Früchte für sein Volk; diejenigen, welche aus einem achtungswerten, aber wenig gerechtfertigten Nationalitätsgefühl ihr opponierten, sollten unter den folgenden Regierungen erfahren, wie jämmerlich jeder Versuch Judas, eine politische Rolle zu spielen, scheitern mufste. Aber diese weise und vorsichtige Politik forderte durchaus nicht die Preisgabe des Besten, was Israel besafs, die Verunreinigung seiner ererbten Religion. Die Geschichtschreiber haben deshalb die Könige, welche den religiösen Fanatismus der obersten und der untersten Stände nicht zügelten, sondern

ihn durch ihr Beispiel anfeuerten und den Kern der Nation bedrückten, mit düsteren Farben gezeichnet. Und dazu hatten sie das gröfste Recht.

12. Von der Reformation Josias bis zum Exil.

Die Geschichte der Reformation Josias nach ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Jahvismus mufs hier, dem Plane dieses Werkes entsprechend, als bekannt vorausgesetzt werden. Wie sie in der Stille vorbereitet wurde durch reformatorisch gesinnte Priester und ihre Geistesverwandten unter den Propheten, welche die Grundzüge derselben in ein Gesetzbuch zusammengefafst hatten, das den Kern des Deuteronomiums bildet und zu günstiger Stunde dem gutgesinnten Könige vorgelegt wurde, als die letzten Ermahnungen des grofsen Religionsstifters an sein Volk, also mit göttlicher Autorität bekleidet; wie sie, von Josia mit voller Überzeugung und durchgreifendem Eifer ins Werk gesetzt, den Keim der Hierokratie in sich trug, welche in ihrer nach dem Exil erfolgten Konsolidierung die praktische, jedoch immer sehr dürftige Realisation der Ideale der Propheten war, aber zugleich dem Prophetismus den Todesstofs versetzte, weil sie seine Freiheit in Banden schlug — an das Alles kann hier nur erinnert werden. Wir haben diese Reformation hier lediglich als eine wichtige Episode in dem Kampfe zwischen Jahve und den Göttern der Völker zu würdigen.

Im Gegensatz zu der noch etwas schüchternen Reform des Hizkia war die Josias radikal. Sie war nicht nur gegen die Bilder der Gottheit und einzelne Gebräuche gerichtet, sondern gegen Alles, was zu den kanaanäischen, gemischt kanaanäischen und fremden Kulten welcher Art auch immer gehörte, also nach der Auffassung der reformatorischen Propheten mit dem echten Jahvismus sich nicht vertrug. Der Tempel auf Ṣion wurde

von allen polytheistischen Riten gesäubert, die Heiligtümer, welche Salomo für seine fremden Weiber errichtet hatte, wurden geschleift, das Tophet verunreinigt, der Dienst der Himmelskörper, selbst in Privatwohnungen, verboten, und die Einrichtung, welche Aḥaz zu diesem Zwecke im königlichen Palaste getroffen hatte, zerstört; sogar die Jahveverehrung auf den Bamôt wurde nicht länger geduldet, und auf diese Weise der Dienst des Nationalgottes im Jerusalemischen Heiligtum zentralisiert. Maṣṣeben wurden umgeworfen, Ašeren verbrannt. Auch aufserhalb Judas, in dem vormaligen Reiche Israel, suchte der König die Vorschriften des neugefundenen Gesetzes seines Gottes zur Ausführung zu bringen. Vor der sinkenden assyrischen Macht nicht mehr in Besorgnis und sich wenig darum kümmernd, dafs sie bald auf eine andere, nicht minder furchtbare Herrin übergehen sollte, zog Josia nach Betel, um dort alles zu vernichten, was zu der seit Jahrhunderten hier üblichen Form des Jahvedienstes gehörte. Die Alleinherrschaft Jahves in Israel schien definitiv gesichert, und allgewaltig thronte er in seinem erwählten Heiligtum zu Jerusalem.

Über den Eindruck, welchen diese gewaltsamen Mafsregeln auf das Volk machten, berichten die uns zugebote stehenden Quellen nichts. Dafs man sich — wenn auch noch so unwillig — unterwarf, versteht sich in einer orientalischen Monarchie von selbst. Aber dafs mancher verfehmte Gott noch in der Stille verehrt, und der verbotene Kultus noch in manchem abgelegenen Winkel ausgeübt wurde, ebensosehr. Dafs auch diese, lediglich aufgezwungene Reformation nicht von Bestand sein konnte, sobald die Autorität dessen, der sie durchgesetzt hatte, ein Ende nahm, weil sie in dem Herzen des Volkes nicht Wurzel geschlagen hatte, sollte sich bald zeigen.

In der festen Überzeugung, dafs Jahve, dessen Ehre er wahrgenommen und dessen Gebote er so treulich befolgt hatte, nun ihm und seinem Volke beständige Un-

abhängigkeit verbürgen und ihn bei allen seinen Unternehmungen segnen würde; im Vertrauen darauf, dafs Jahves Hilfe mächtiger sei als zahlreiche Heere, war Josia mit seinem bescheidenen Kontingent ausgerückt, um den ägyptischen König Neko in seinem Zuge nach dem Euphrat zu hemmen, als dieser sich beeilte, für sich und sein Reich die Provinzen mit Beschlag zu belegen, welche jetzt der mächtigen Faust Assurs entglitten und in früherer Zeit zu Ägypten gehörten. Der Ausgang ist bekannt. Ägypten war zwar nicht mehr, was es früher gewesen war, aber jetzt mehr als ehedem eine Militärmacht, deren Heere gröfstenteils aus tapferen Berbern und anderen Soldtruppen bestanden, welche das Soldatenhandwerk aus dem Grunde kannten. Um diese zu schlagen, bedurfte es eines Feldherrn, wie des grofsen Nebukadrezar, und eines Heeres, wie des assyrisch-babylonischen; eine schwache Kriegsmacht, wie sie ein König von Juda, und zudem in jener Zeit, ins Feld stellen konnte, bedeutete demgegenüber nichts, wenn er sich auch vielleicht nicht strikt an die echt priesterlichen, aber wenig praktischen Vorschriften über Heeresbildung gehalten hat, welche das 20. Kapitel des Deuteronomiums umfafst. Der König fiel. Der Sohn, welcher ihm gefolgt war, wurde von dem ägyptischen Könige entthront und durch einen jüngeren Bruder ersetzt. Juda und die Reste Israels waren wieder abhängig von Ägypten, bis dieses Joch mit dem Babels vertauscht werden sollte.

Aber jetzt erhoben die kraft der Autorität des nun gefallenen Fürsten unterdrückten Kulte, oder wenigstens ähnliche, wieder ihr Haupt. Zwar findet sich kein Beweis dafür, dafs der Dienst der Himmelskörper und die Kinderopfer für den Melek, welche er abgeschafft hatte, wieder eingeführt, und der Tempel aufs Neue durch unjahvistische Bräuche verunreinigt wurde. Die Mifsbräuche, gegen welche Ezechiel eifert, gehören, wie schon er-

wähnt wurde, einer früheren Periode an; wären sie noch im Schwange gewesen, so würde Jeremia sicherlich nicht von ihnen geschwiegen haben. Aber aufserhalb des Tempels gewann der Polytheismus wieder Schritt für Schritt an Boden. So viel Städte, so viel Götter, hiefs es von Juda. Das neue Verhältnis zu Ägypten scheint auch Anlafs zu der Übernahme ägyptischer Kulte gegeben zu haben, obschon die Andeutungen, aus welchen man dies schliefst, zu unbestimmt sind, um mit genügender Sicherheit von ihnen reden zu können. Aber einen Kult finden wir in voller Blüte und sogar nach der zweiten Deportation unter Zedekia und dem Falle Jerusalems zum grofsen Ärgernis Jeremias mit hartnäckiger Leidenschaft weiter gepflegt: den der Malkat haššamajîm.

Schon in Jerusalem, so klagt der Prophet, war es ihm anstöfsig gewesen zu sehen, dafs man immer fortfuhr, allerhand Göttern zu opfern und das Heer des Himmels anzubeten, selbst auf offener Strafse, aber vor allem, dafs man der Königin des Himmels besondere Verehrung erwies. Männer, Frauen und Kinder nahmen an dieser Teil; die Kinder sammelten das Holz, die Männer zündeten das Feuer an, und die Frauen, die sicherlich bei diesem Kult die erste Rolle spielten, kneteten den Teig zu Kuchen, die ein Bild oder Symbol der Göttin vorstellen mufsten. Der Sinn dieses Brauches, der nicht allein bei Semiten, sondern sehr allgemein, auch bei arischen Völkern — namentlich bei den alten Germanen — vorkommt[1]), und dessen schwache Spur sich noch in unseren Weihnachtskuchen erhalten hat, ist natürlich der, dafs man durch das Essen ihres Bildes Teil an der Gottheit haben, sie womöglich in sich aufnehmen wollte. Es ist höchst bemerkenswert, dafs

1) Vgl. u. a. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste (Hannover 1878), S. 215 f.

diese Kultusform schon in Juda vorkommt und dort so besonders beliebt gewesen zu sein scheint. Dafs sie hier von einem fremden Volke, Assyrern oder Ägyptern, übernommen sei, ist nicht nachzuweisen. Jeremia's Mifsbilligung ist kein Beweis dafür. Sicherlich nicht jahvistischen Ursprungs, könnte sie doch zu dem israelitisch-kanaanäischen Mischkultus gehören; denn wo ein Melek ist, erwartet man beinahe eine Malkat. Aber es ist nicht zu leugnen, dafs in den phönicischen Inschriften die Göttinnen wohl Baʿalit, Rubat, Herrin oder Fürstin, aber niemals Malkat oder Milkat genannt werden, wenn auch der Titel in einigen Eigennamen eine Göttin bedeutet haben mufs, und dafs die Zusammensetzung Malkat haššamajîm bei ihnen nirgends angetroffen wird. Deshalb hat man vermutet, dafs der Ehrenname „Königin des Himmels" von den Assyrern entlehnt und die mit ihm bezeichnete Göttin folglich eine babylonisch-assyrische sei. Es thut wenig zur Sache, ob der Name Malkat in dieser Bedeutung bei den Assyrern vorkommt; šarrat und šarrat šamê sind bei ihnen gewöhnliche Epitheta ihrer Ištar oder Belit, und das hebräische Malkat haššamajîm würde die richtige Übersetzung davon sein. Es ist also wohl Grund dazu vorhanden, auch hier an assyrischen Einflufs zu denken. Dafs an eine Königin und nicht an ein Königreich zu denken ist, mit anderen Worten, dafs man Malkat und nicht Meleket lesen mufs — vor allem, dafs hier unbedingt nicht an den Dienst der Himmelskörper insgesamt gedacht werden darf, kann man als sicher annehmen.

Ob nun diese Göttin eine Mondgöttin war, oder ob man sie in dem Planeten Venus, und zwar als Abendstern, anzuschauen glaubte, ist eine Frage, auf die man vorerst die Antwort schuldig bleiben mufs. Das letztere ist bei weitem wahrscheinlicher. Sicherlich aber ist sie die grofse Muttergöttin, die Lebenspenderin, welche das Menschengeschlecht erhält, Gedeihen und Fruchtbarkeit

verleiht, und von der vorzüglich die Frauen Segnungen erwarten [1]).

Wichtiger ist die Frage, wie es kam, dafs die judäischen Frauen an dieser Form der Gottesverehrung und an dem, was damit zusammenhing, mit solcher Zähigkeit festhielten, dafs die ernsten Ermahnungen Jeremia's selbst in Ägypten, wohin man ihn gegen seinen Willen mitgeführt hatte, nichts dagegen vermochten. Die Antwort, welche er nach seinem eigenen Bericht auf seine Strafrede empfängt (44, 15 ff.), läfst deutlich erkennen, weshalb sie ihm nicht gehorchen wollen. In den Tagen, als ihre Väter und sie selbst getreulich der Königin des Himmels opferten, hatten sie Brot und Frieden — seit sie es unterlassen hatten, litten sie an allem Not und wurden durch den Hunger und das Schwert aufgerieben. Es half wenig, dafs der Prophet sie auf die schwere Züchtigung hinwies, welche Juda erlitten hatte, und die

---

1) Über die Bedeutung dieser Göttin ist in letzter Zeit viel geschrieben. Vgl. Schrader, Die מלכת השמים und ihr aramäisch-assyrisches Aequivalent in SB. der Kgl. Akad. Berl. 1886, XXVII, 20. Mai, gerichtet gegen Stade ZS. f. d. alttest. Wiss. 1886, S. 123—132. Dagegen wieder Stade, ebds. S. 289—339. Ferner Kuenen, De Melecheth des hemels, in Versl. en Meded. der K. Akad. van W. Amst. 1888, blz. 157 vgg., der sich mehr Schrader als Stade anschliefst und zu dem Resultat kommt: „het feit, dat de Judeërs der 7e eeuw v. C. de koningin des hemels hebben gediend, acht ik onaantastbaar.“ Er denkt am liebsten an Venus als Abendstern. Vom assyriologischen Standpunkt aus schliefst sich ihm an Schrader in ZA. III, 1888, S. 353 ff. und IV, 1889, S. 74 ff. Vgl. noch Stade, GVI. I, S. 630, Anm. 1.

Eerdmans, a. a. O. blz. 65—87, hat eine sorgfältige Untersuchung angestellt, deren Resultat ist, dafs Malkat šamê in den assyrischen Texten nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden kann, wohl aber šarrat šamê. Wenn wir auch dies zugeben, so mufs doch in Betracht gezogen werden, dafs in Babel-Assur šarratu und malkatu wenigstens in der Götterhierarchie reine Synonyma waren, und die Judäer demgemäfs, als sie sich die fremde Göttin aneigneten, für ihren Ehrentitel den Ausdruck wählten, welcher am meisten mit ihrem Sprachgebrauch übereinstimmte.

ein Zeichen des Zornes Jahves über die Abgötterei seines Volkes war; sie dachten an die glücklichen Tage Manasses und Amons und an die Schicksale, welche seit der Reform des frommen Josia über Israel hereingebrochen waren, und liefsen sich nicht überzeugen. Aber der tiefste Grund des Zwiespaltes zwischen Jeremia und seinen Gesinnungsgenossen auf der einen und der grofsen Masse des Volkes auf der anderen Seite lag nicht in dergleichen Erwägungen. Mit Raisonnements wie diesen rechtfertigt man sich, aber sie gehören zu späterer Reflexion. Die Frage ist die, was den Kampf zwischen Jahve und den Göttern der Völker so heftig, hartnäckig und langwierig machte; was die Mehrheit in Israel und Juda bewog, zwar nicht an Stelle, aber doch neben der reineren nationalen Religion, welche sie von Alters her besafsen, immer wieder andere Götter zu verehren, sodafs jene Religion, von allem Fremden gesäubert, zuletzt nur das Eigentum einer kleinen Minderzahl, nicht mehr des Volkes als solchen, sondern der jüdischen Gemeinde blieb. Man sagt zu wenig, wenn man diese Thatsache lediglich durch den Unterschied in der geistigen Entwicklung erklären und daraus folgern will, dafs wenigstens die unteren Stände noch zu beschränkt an Einsicht waren und zu sehr am Sinnlichen hingen, um den grofsen Propheten in ihrem höheren idealen Fluge folgen zu können. Die Ursache lag mit und wohl hauptsächlich in dieser Religion selbst. Sie war zu einseitig ethisch und zu ausschliefslich Volksreligion. In ihrem Abscheu vor den allzu sinnlichen Formen der Gottesverehrung, in ihrer Entrüstung über den klaffenden Widerspruch zwischen dem religiösen Fanatismus, der Opfer und heilige Feste verdoppelte, und der noch immer herrschenden Unsittlichkeit, Rechtlosigkeit und Gewaltthätigkeit liefsen sich die Propheten über jeden Kultus mit einer Geringschätzung aus, die für viele aufrichtig, wenn auch etwas beschränkt Fromme, denen

solche oder ähnliche Formen noch unentbehrlich waren, ein Ärgernis sein mufste. Zudem kann eine Religion, die einzig und allein Volksreligion sein will, nicht die Religion eines ganzen Volkes werden. Religion ist Sache der Gemeinschaft, aber auch des Individuums. Stellt man den Gott, für welchen man ausschliefsliche Verehrung fordert, dar als lediglich zu dem Volk als Ganzem und zu dem einzelnen Menschen nur insofern in Beziehung stehend, als er ein Teil dieses Volkes ist, so läfst man das Bedürfnis einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott, die jedem Frommen auf jeder Stufe der Entwicklung eigen ist, unbefriedigt. Und wenn man dies so sehr übertreibt, dafs man alle gesonderten Kultusstätten abschafft, die Heiligtümer, welche durch jahrhundertelange Tradition Stämmen, Gauen, Städten und Familien teuer geworden sind, zerstört und den gesamten Kultus auf einen einzigen Mittelpunkt in der Hauptstadt des Reiches beschränkt, so zwingt man mindestens diejenigen, welche noch sinnlicher Formen bedürfen, um sich das Göttliche zu vergegenwärtigen, dazu, die Stillung dieses Verlangens in der Verehrung minder unnahbarer Gottheiten zu suchen, welche man bei sich haben und mit denen man nicht blofs ein- oder zweimal im Jahre Gemeinschaft pflegen darf. Die gewaltsam aufgezwungene Reformation, welche die Verehrung Eines Gottes auf Eine Form und Eine Stätte beschränkte, war vielleicht das einzige Mittel, um den Jahvismus zu seiner höchsten Entwicklung zu bringen, aber sie war eine schmerzliche und gefährliche Operation, die nur die Stärksten überleben konnten, und an der das Volk dahinsiechte. Das in dem Reiche Juda verkörperte Haus Israel ist gestorben an dem Jahvismus des Josia; aber der mosaische Jahvismus würde, wie im Reiche Israel, zugrunde gegangen sein, wenn Juda um den Preis von Manasses abgöttischen Kulten verschont geblieben wäre. Der Einzige, welcher dies klar einsah, war Jeremia —

deshalb wurde er als ein Feind seines Volkes, ein Landesverräter angesehen. Eine rein monotheistische Religion mit Einer Kultusform und Einem Kultuszentrum war nur lebensfähig, wenn man sie auf eine Gemeinde beschränkte, die den Kern des Volkes bildete, und auch dann erst, als man ihr zugestand, überall ihre Bethäuser zu errichten. Aber auch so war sie nur eine Übergangsbildung und konnte erst dann zur Religion der Menschheit werden, als das „an Einem Orte“ durch das „an allen Orten“ ersetzt, und nicht mehr Eine Form der Anbetung vorgeschrieben, sondern alle Formen der Anbetung je nach dem Bedürfnis des Einzelnen zugelassen waren, wenn diese nur im Geist und in der Wahrheit geschah.

13. Der Jahvismus nach dem Exil.

Der Jahvismus hat in der sogenannten babylonischen Gefangenschaft seinen Höhepunkt erreicht; das Christentum hat sich zwar aus ihm, aber als ein selbständiger Schößling, als eine neue Schöpfung entwickelt. Auf diesem Höhepunkte steht die großartige, tieftragische Gestalt des edelsten der Propheten, Jeremia, dessen Glaube nicht wankte, auch als er, einsam inmitten in seinen Augen abtrünniger Volksgenossen, für seine Predigt kein Gehör fand und in dem götzendienerischen Ägypten so gänzlich vergessen wurde, daß man nicht einmal die Erinnerung an seinen Tod bewahrte. Aber neben ihn, in mancher Hinsicht noch über ihn verdient der Unbekannte gestellt zu werden, dessen Weissagungen, denen Jesajas, des Sohnes Amoṣ', angeschlossen, in religiöser und litterarischer Beziehung Alles übertreffen, was die auf uns gekommene Sammlung von Urkunden der israelitischen Religion enthält. Wir können das hier nur beiläufig erwähnen. Auch die Geschichte des Jahvismus bei den Exulanten in Babylonien, der Rückkehr

der dort gebildeten Gemeinde und ihrer Ansiedlung im Lande der Väter, der Wiedererbauung des Tempels und der Entstehung und Entwicklung des Judentums liegt aufserhalb unserer Aufgabe. Der Kampf zwischen Jahve und den Göttern der Völker war noch nicht zu Ende, trotz des für immer entscheidenden Sieges, der von dem Prophetismus errungen und durch die Bildung der neuen Gemeinde befestigt war. Er sollte noch einmal wieder aufflammen, als Antiochos Epiphanês versuchte, den Juden die griechisch-römische Kultur und Sitte aufzuzwingen und ihren Jahve durch Jupiter Optimus Maximus Capitolinus in hellenischem Gewande zu verdrängen. Wenn sich nun auch manche durch den Glanz des Hellenismus blenden und zum Abfall vom väterlichen Glauben verlocken liefsen, so hat doch im allgemeinen die Verfolgung des griechisch-syrischen Königs den Enthusiasmus für diese Religion angefacht und damit zugleich das Nationalgefühl kräftig geweckt, sodafs selbst das Joch der Fremdherrschaft abgeschüttelt werden konnte. Doch gehört dies zu einer späteren Periode als der, mit welcher wir uns beschäftigen. Aber es war dennoch die Frucht dessen, was Ezra und Nehemia gethan hatten, und zugleich die Rechtfertigung ihres Werkes.

Es scheint ein tiefer Fall zu sein: von Deutero-Jesaja bis Ezra, von dem Evangelisten unter den Propheten bis auf diesen ängstlich gewissenhaften, beschränkten Schriftgelehrten, den Mann des Gesetzes, der sich nicht damit begnügte, die Ehen mit Töchtern von Nichtisraeliten zu verbieten, sondern diejenigen, welche schon mit solchen fremden Frauen vermählt waren, zwang, sie fortzuschicken — eine Mafsregel, unmenschlich und unsittlich zugleich, aber nur dazu bestimmt, die Gemeinde des Heiligen von Allem zu säubern, was Ihm nicht ursprünglich angehörte und wieder auf die Wege der Heiden zurückführen konnte. Unsere Sympathie haben weit eher die Verfasser der um diese Zeit entstandenen

kleinen Bücher Ruth und Jona, welche, sehr ungleich an litterarischem und religiösem Wert, dennoch beide die Tendenz verfolgen, gegen die jetzt herrschende Exklusivität und die bornierte Verachtung aller Fremden Opposition zu machen. Ruth, die Moabitin, die Witwe eines israelitischen Mannes, welche ihrer Schwiegermutter zuliebe sich von Vaterland und Religion lossagt und nicht nur eine treue Dienerin Jahves zu sein scheint, sondern sogar eine Stammmutter des gefeierten Davidischen Königshauses wird, mufste den Beweis liefern, dafs die Ausweisung der fremden Frauen nicht blofs eine barbarische, sondern auch für die Reinheit des Jahvismus unnötige Mafsregel war; und einen wie tiefen Eindruck die Erzählung des Buches Jona, dafs sich selbst die Niniviten nicht unempfänglich für das Wort Jahves und nicht unbufsfertig nach der Predigt seines Propheten zeigten, auf unbefangene Leser in Israel gemacht hatte, erhellt aus der bekannten Anführung in den Evangelien (Mt. 12, 41 und Parall.). Es gereicht der jüdischen Gemeinde zur Ehre, dafs sie diese Schriften aufbewahrt und später sogar eines Platzes in dem Kanon für würdig befunden hat. Dennoch hat die Gemeinde richtig gesehen, als sie die Samariter abwies, und war die Politik oder besser — denn es handelt sich hier eigentlich um einen Kriegszustand — die Taktik des Ezra, als er die fremden Frauen zu entlassen befahl, die wahre. Sollte der Jahvismus, noch so schwach, noch so umzingelt von Religionen, die, wie viel tiefer sie auch stehen mochten, doch immer mit der jüdischen verwandt und dazu geeignet waren, auf die minder Entwickelten eine gröfsere Anziehungskraft auszuüben, nicht wieder seine strenge Einfachheit und monotheistische Reinheit einbüfsen und langsam zerrinnen, wie das bei den nach Assur und Medien deportierten Israeliten und den nach Ägypten ausgewanderten Judäern geschehen war, dann mufste er umschanzt und umzäunt und energisch gegen alles Fremde, das

sich einzuschleichen drohte, verteidigt werden. Die Zeit war noch nicht reif dafür, den erhabenen religiösen Gedanken, welcher das Volk Israel überlebt und in der Gemeinde der zurückgekehrten Judäer seine letzte Verkörperung gefunden hatte, zum Gemeingut Aller zu machen. Es kam vor der Hand lediglich darauf an, ihn zu beschirmen und zu bewahren. Eigentlich begriffen die Männer, welche sich anschickten, die jüdische Gemeinde zu reformieren, ihn auch nicht vollständig. Er war für sie auch nicht mehr als ein Toter, den sie aber mit tiefer Ehrerbietung betrachteten. Sie haben ihn sorgfältig einbalsamiert und mit den Binden einer partikularistischen und sektiererischen Hierokratie umwickelt, bis er sich im späteren Judentum langsam von dieser Hülle befreien und dann im Urchristentum mit neuem Leben erfüllt aus dem Grabe erheben konnte.

Ein Problem, welches nicht nur für die Entwicklungsgeschichte des Judentums, sondern für die der Religion überhaupt wichtig ist und auch der Zeit nach noch durchaus in den Rahmen unserer Untersuchung fällt, ist dieses: ob die Juden in und nach dem Exil einige ihnen früher unbekannte Vorstellungen aus der Religion der Perser übernommen und dem Jahvismus angepafst haben. Ziemlich allgemein nahm man bislang an, dafs dies in der That der Fall gewesen, und dafs namentlich der Unsterblichkeitsglaube und die relativ ausgebildete Angelologie und Dämonologie, welche — wie niemand bezweifelt — nachexilisch sind, aus dem Mazdaismus, der durch die Perser von den Medern oder Baktrern entlehnten Religion Zarathustra's, in den Jahvismus gelangt seien. In letzter Zeit haben verschiedene Gelehrte diese Meinung, welche noch von Vielen geteilt wird, bestritten und die Vermutung ausgesprochen, dafs das Judentum diese Vorstellungen nicht von den Persern zu übernehmen brauchte, sondern sie sehr wohl aus sich selbst entwickelt haben könne. Die Sache mufs also wieder

von neuem untersucht, und dabei auch noch eine dritte Möglichkeit in Rechnung gezogen werden, nämlich dafs die Übereinstimmung zwischen diesen Vorstellungen bei den Juden und den Mazdayasniern auch daraus zu erklären sein könnte, dafs beide in dieser Beziehung aus derselben Quelle schöpften, der chaldäischen Religion. Bislang hat niemand daran gedacht. In abstracto würde auch möglich sein, dafs die Eschatologie und die Engel- und Teufellehre der Parsen jüdischen Ursprungs wäre; aber diese Möglichkeit wird schon durch das Alter einiger Urkunden des Avesta, in welchen diese Lehrstücke vorkommen, abgeschnitten und steht mit den bestverbürgten historischen Thatsachen im Widerspruch. Es empfiehlt sich, die Resultate der jetzt erst wieder aufgenommenen Untersuchung abzuwarten und zuvor die Religion Zarathustras kennen zu lernen, ehe wir unser Urteil in dieser Angelegenheit abgeben. Wir können später darauf zurückkommen.

So viel ist sicher: diese Vorstellungen — ob in ihren Grundzügen übernommen oder nicht — waren nötig, um die Staatsreligion Altisraels auch für andere als geborene Israeliten zugänglich zu machen und sie alle Bedürfnisse des frommen Gemütes befriedigen zu lassen. Und ebenso gewifs ist, dafs die siegreiche Macht einer Idee sich niemals glänzender geoffenbart hat, als darin, dafs aus den Trümmern der vernichteten israelitischen Nation die jüdische Gemeinde wiedererstand, welche ihr köstliches Erbteil den kommenden Geschlechtern überlieferte und so für die Menschheit rettete.

14. Charakteristik.

Bezüglich der ägyptischen und der babylonisch-assyrischen Religion konnte am Schlusse eines jeden der vorhergehenden Bücher die erreichte Höhe der Entwicklung bestimmt, und zugleich eine Würdigung dessen

versucht werden, was sie zu der Religion der Menschheit beigetragen haben. Bildete doch jede der beiden eine gewisse Einheit. Von der Höhe der Entwicklung der vorderasiatischen Religionen im Allgemeinen kann nicht die Rede sein, weil sie auf so durchaus verschiedenen Entwicklungsstufen stehen. Aber die in den vorhergehenden Kapiteln gegebene historische Skizze hat die Art und den Grad der Verschiedenheit deutlich genug hervortreten lassen; und die Vergleichung der Religionen untereinander, vor allem die der phönicisch-kanaanäischen und der ihr verwandten mit dem mosaischen Jahvismus kommt einer Beurteilung gleich und giebt mindestens den Mafsstab zu einer solchen an die Hand.

Auch die Ursache jener grofsen Verschiedenheit oder, um bestimmter zu reden, des hohen Fluges, welchen der Jahvismus genommen hat und vermöge dessen er alle Religionen der verwandten Stämme und Völker tief unter sich zurückläfst, braucht hier nicht mehr aufgesucht zu werden. Soweit sie in den Bereich wissenschaftlicher Wahrnehmung und Beurteilung fällt — eine Beurteilung, welche der religiösen Betrachtung durchaus ihren Wert beläfst und sie in ihrer Berechtigung anerkennt — ist sie bereits im Verlaufe unserer Untersuchung mit genügender Klarheit bezeichnet. Der Jahvismus ist nicht nur eine entstandene, sondern eine gestiftete, nicht mehr eine Naturreligion, sondern eine ethische Religion. Er ist die Religion einer Person, die zu einer Nationalreligion geworden ist. Auch Naturreligionen entwickeln sich nur durch Vermittlung von Individuen; und ethische Religionen entstehen, breiten sich aus und werden reformiert nur in Übereinstimmung mit den Gesetzen der menschlichen Natur. Aber unter ethischen Religionen sind solche zu verstehen, welche von einer aufsergewöhnlichen, mächtigen religiösen Persönlichkeit, einem Propheten, Gesetzgeber oder Denker, oder von einer ge-

schlossenen Gemeinschaft religiös höher entwickelter Menschen begründet und dadurch von Anfang an in eine bestimmte Richtung gelenkt werden, weil ihnen der Geist des Stifters oder der Stifter unauslöschlich seinen Stempel aufgedrückt hat. So lange die Überlieferung von ihrem Ursprunge — geschrieben oder ungeschrieben — unversehrt bewahrt wird, leben sie; nur wenn von Anderen, welche mit demselben Geist beseelt und mit höherem religiösen Fühlen und Denken begabt sind, auf dieser Grundlage fortgebaut wird, entwickeln sie sich. Als Stifter ihrer Religion in vorgeschichtlicher Zeit nennen die Verehrer Jahves als des Gottes Israels Moses, und es liegt kein Grund vor, die Zuverlässigkeit dieser Tradition zu bezweifeln; als diejenigen, welche Jahrhunderte später in seinem Geiste fortgearbeitet haben, kennt man aus der Geschichte die Propheten. Dadurch steht die Religion Israels von Anfang an immer einigermaſsen, und die Religion Judas in dem letzten Jahrhundert vor dem Exil und während desselben, als die vollreife Frucht jener, so unendlich hoch über den Religionen aller stammverwandten Völker, nicht nur denen der anderen Hebräer, der Aramäer, Phönicier und Kanaanäer, sondern auch der der Babylonier und Assyrer. Weiter kann die wissenschaftliche Untersuchung und die wissenschaftliche Erklärung nicht gehen. Wenn sichere Berichte über die Lebensgeschichte des Moses vorhanden wären, so würde es vielleicht gelingen zu bestimmen, welche Umstände und Vorstellungen seine Bildung beeinfluſst haben, und allenfalls seine geistige Genealogie aufzuzeigen; aber auch hier würde doch immer, wie sonst überall — selbst wo es sich um Personen handelt, auf welche das volle Licht der Geschichte fällt — die originale Persönlichkeit, in welcher sich die Erfahrungen und Ideen nur gespiegelt haben, anerkannt werden und unerklärt bleiben müssen.

Die Charakteristik dagegen umfaſst alle in diesem

Buche behandelten Religionen, denn selbst der Jahvismus, der die übrigen doch so weit hinter sich läfst, verliert den eigenartigen Charakter der semitischen Religion keineswegs. Im Gegenteil: sofern er sich in der einseitigen Richtung, welcher die Entwicklung der semitischen Religionen folgt, weiter fortbewegt und die Prinzipien, von denen sie ausgehen, strenger und entschiedener durchgeführt hat, zeigt er die besonderen Merkmale dieser Religionen in schärferer und deutlicherer Ausprägung. Von den beiden Hauptideen, welche das religiöse Leben beherrschen, der Erkenntnis von Gottes Erhabenheit über Welt und Mensch und dem Bewufstsein der Verwandtschaft des Menschen mit Gott, wird in den semitischen Religionen die letztere durch die erstere völlig in den Schatten gestellt. Das, was man in der Sprache der Schule die Transcendenz Gottes zu nennen pflegt, tritt hier mehr und mehr in den Vordergrund, die Immanenz Gottes dagegen immer mehr in den Hintergrund; wenn auch in keiner einzigen Religion eins der beiden Momente gänzlich fehlen kann. So bleibt auch Jahve für Israel der Herr, der Meister, der König, und diejenigen, welche ihm angehören, sind seine Sklaven, Diener, höchstens Günstlinge; aber den Namen „Gottes Liebling", der bei anderen Semiten sehr gebräuchlich ist, dürfen sie sich nicht beilegen, und selbst ein Davidssohn würde nicht gewagt haben, sich den Sohn Gottes zu nennen, wie die Könige von Babel und Assur. Nur ein Moses, ein Abraham haben das Vorrecht, mit Jahve zu verkehren wie ein Mann mit seinem Freunde. In unnahbarer Einsamkeit wohnt der Heilige in dem Innersten seines Tempels, welches nur der oberste Priester ein einziges Mal im Jahre betreten darf; selbst in den Vorraum wird niemand zugelassen, der ungeweiht ist — die Menge der Gläubigen mag sich glücklich preisen, dafs ihr erlaubt wird, in seinen Vorhöfen zu weilen. Wer seine Lade anrührt, sei es auch um sie zu schützen,

wird durch einen Blitzschlag getötet; wer Ihn sieht, mufs sterben. Selbst die Auserwählten, welche einer Theophanie gewürdigt werden, verhüllen ehrerbietig ihr Angesicht und erblicken nur die Säume seines Gewandes oder den Abglanz seiner Herrlichkeit. Von seiner Macht ist nichts ausgenommen: Licht und Finsternis, Gutes und Böses. Er schafft beides; wenn der Gezüchtigte sich keiner Schuld bewufst ist, so darf er doch weder klagen noch fragen, gehorsam unterwerfe er sich und lege stillschweigend die Hand auf den Mund. Er ist Alles, die Völker Tropfen am Eimer, Stäubchen an der Wagschale, der Mensch nichts. Nichts wenigstens als das Eigentum Gottes, welchem er mit all' dem Seinen gehört, und der von ihm, im Gegensatz zu den tiefstgewurzelten Gefühlen des menschlichen Herzens, die Opferung des Teuersten fordern kann. Mit Einem Worte: der Jahvismus auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung ist die am entschiedensten theokratische und die am wenigsten theanthropische Religion des Altertums. Erst das Judentum, aus dem reinsten Jahvismus entstanden, suchte durch die Zulassung dualistischer Anschauungen und durch die Ausbildung einer mehr persönlichen Gemeinschaft mit dem Heiligen der anderen, zu sehr vernachlässigten Seite des religiösen Bedürfnisses einigermafsen zu genügen.

Einseitig mag die religiöse Entwicklung Israels gewesen sein, wie das ja nach einem ehernen Gesetz jede Entwicklung ist; aber ihre Frucht ist nicht verloren gegangen. Es hat selbst schon anfangs versucht, das Fehlende zu ergänzen. Es hat eins der beiden Hauptprinzipien der Religion zu voller Entfaltung gebracht, ohne deshalb das andere gänzlich zu vernachlässigen. Dafür ist es geschmäht und bedrückt als der verachtete Knecht Gottes; dafür hat es seine Freiheit, sein Glück, seine nationale Existenz opfern müssen. Aber gerade dadurch erhält dieses Volk von Hirten und Bauern, in

Kunst und Wissenschaft, in äufserer Kultur und kriegerischem Ruhm allen seinen Verwandten nachstehend, in der Geschichte der Menschheit eine ganz einzigartige Bedeutung, in der der Religion des Altertums den ersten Rang. Deshalb hat es eine Litteratur hinterlassen, ebenso klassisch in ihrer Art, wie die der Griechen und Römer, und für das geistige Leben der höchstentwickelten Nationen von gröfserer Bedeutung. Im Christentum, dem es sterbend das Leben gab, lebt das Bleibende des Jahvismus fort und ist so zum Eigentum der Menschheit geworden. Jahve hat gesiegt, und die Götter der Völker sind vernichtet.

Bibliographische Anmerkungen.

Bibliographische Anmerkungen.

Der Zweck dieser Anmerkungen ist lediglich der, die wichtigsten Werke über die in diesem Werke behandelten Gegenstände zu nennen und wenigstens einige von ihnen mit ein paar Worten zu charakterisieren, um so für den Studenten und denjenigen, welcher Religionsgeschichte nicht als Spezialstudium betreibt, aber sich nichtsdestoweniger über irgendeinen Teil derselben genauer unterrichten will, als Wegweiser zu dienen. Auch für die Bearbeiter der Religionsphilosophie und der allgemeinen Geschichte, welche bisweilen, wie aus ihren Schriften hervorgeht, in der Wahl ihrer sekundären Quellen sehr unglücklich sind, kann dieses Verzeichnis seinen Nutzen haben. Doch erwarte man hier keine Bibliographie. Nach Vollständigkeit ist nicht einmal gestrebt. In der Regel wird nur genannt, was der Verfasser selbst vor Augen gehabt hat; wo dies nicht der Fall war, wie z. B. bei kürzlich erschienenen Werken bedeutender Autoren, wird es ausdrücklich erwähnt. Die Bibliographie, welche sich auf die in dieser Geschichte nicht behandelten Religionen bezieht, mufste natürlich aufser Betracht bleiben. Man vergleiche dafür mein Manuel de l'Histoire des Religions, traduction M. Vernes, Nouvelle Edit. Paris 1885 [1]).

---

1) Auch die allgemeinen Werke über vergleichende Mythologie sind hier nicht aufgezählt, weil sie sich fast alle auf dem Gebiete der arischen,

* Für das Studium der Geschichte des Altertums überhaupt, somit auch für dasjenige seiner Religion, bietet die Einleitung in das Studium der alten Geschichte von Curt Wachsmuth, Leipzig 1895, durch ihre umfassende Aufzählung und eingehende Kritik der bezüglichen Quellen und der wissenschaftlichen Litteratur ein ausgezeichnetes Hilfsmittel dar, zumal dieses einen starken Band bildende Werk durch Ergänzungshefte fortwährend auf der Höhe der Wissenschaft erhalten werden soll (a. a. O. S. 705). Regelmäfsige und umfassende Übersichten über die Litteratur des Gesamtgebietes der Religionsgeschichte liefert in Deutschland vor allem der Theologische Jahresbericht (Leipzig 1882—88, Freiburg i. B. 1889, Braunschweig 1890 ff.) dessen religionshistorische Abteilung anfangs Pünjer, seit 1886 Furrer redigierte. Auch die bedeutenderen Artikel in Zeitschriften werden berücksichtigt. Man beachte aufserdem die von Siegfried bearbeitete Abteilung desselben Jahrbuches, welche über die Litteratur der alttestamentlichen Wissenschaft und verwandter Disciplinen berichtet.

---

wenigstens der nichtsemitischen Religionen bewegen und in der Regel auch mit der ägyptischen Mythologie nicht befassen. Was auf die ägyptische und semitische Mythologie Bezug hat, findet man, soweit nötig, in den bibliographischen Anmerkungen von Buch I—III erwähnt.

Einleitung.

1. Allgemeine Werke.

C. Meiners, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. 2 Teile, Hannover 1806—1807.

E. Renan, Etudes d'Histoire religieuse. 2. Ed. Paris 1857.

J. H. Scholten, Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte. 3. dr. Leiden 1863.

F. Max Müller, Chips from a German Workshop. Vols I and II, London 1867. * Deutsch unter dem Titel: Essays I. II, Leipzig 1869.

W. D. Whitney, Oriental and Linguistic Studies. 2 vols, New-York 1873—74.

C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten. Amsterdam 1876. — Art. „Religions" in der Encyclopaedia Britannica.

[C. Puini, Saggi di Storia della Religione, Firenze 1882.]

Geo. Rawlinson, The Religions of the ancient World, London o. J. (1882).

A. Réville, Histoire des Religions. Leçon d'Ouverture. Paris 1880. — Prolégomènes, 4. Ed. 1886. — I. Les Religions des peuples non civilisés, 1883. — II. Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, 1885. — III. La Religion chinoise. 2 vols, 1889.

H. Preifs, Religionsgeschichte. Gesch. der Entwick-

lung des relig. Bewufstseins u. s. w. I.—IV. Abt. Leipzig 1888.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. 2 Bde, Freiburg i. B. 1887—89.

Cte Goblet d'Alviella, Introduction à l'Histoire générale des Religions, Bruxelles et Paris 1887.

G. H. Lamers, De Wetenschap van den Godsdienst; Leiddraad ten gebruike bij het Hooger Onderwijs. Inleiding, Utrecht 1891. I. Historisch Deel (Geschiedenis der godsdiensten) ald. 1891 ff. * Noch nicht vollendet. — II. Wijsgeerig Deel (Wijsbegeerte van den godsdienst). Eerste stuk, ald. 1893. * Tweede stuk, ald. 1894. * Derde stuk, ald. 1895.

Religious Systems of the World (by several Authors). 2. Ed. London 1892.

Unter den obengenannten Werken ist das von Meiners nur ehrenhalber — als bahnbrechend auf einem neuen Wege — aufgeführt, obwohl es jetzt ganz veraltet ist und im Widerspruch mit seinem Titel weder eine allgemeine, noch eine kritische Geschichte enthält. Renan's Aufsätze, welche über verschiedene Religionen handeln, verdienen nicht nur wegen ihres Styls, sondern auch wegen mancher richtigen und feinen Bemerkung noch immer gelesen zu werden. In Scholten's Geschichte nimmt die der Philosophie den ersten Rang ein, und die der Religion, obschon in dieser Ausgabe beträchtlich erweitert und vermehrt, bildet nur die Einleitung zu jener. Von den Essays von Max Müller gilt dasselbe wie von Renan's Études. Sie enthalten u. a. den erweiterten Artikel über die vergleichende Mythologie, in welchem er zuerst die Theorie der Mythenerklärung entwickelte, welche er später in seinen Lectures on the science of Language, London 1861—64, Lectures on the science of Religion, London 1873, Lectures on the origin and growth of Religion, London 1878,

näher darlegen und auch etwas modifizieren sollte. Selbst die, welche sich mit dieser Theorie nicht oder nicht völlig befreunden können, müssen das glänzende Talent, die Feinsinnigkeit und das umfangreiche Wissen des Verfassers bewundern. Sein grofser Gegner ist der amerikanische Gelehrte W. Dwight Whitney, ein nicht minder grofser Sprachkenner, der sowohl auf dem Gebiete des Sprach- wie des Religionsstudiums eine strengere wissenschaftliche Methode befolgt. Von C. P. Tiele's Geschiedenis sind die Übersetzungen in das Englische von Carpenter und in das Deutsche von Weber mehr als einmal, aber stets unverändert erschienen, während der Verfasser bei der schwedischen und dänischen Ausgabe von Fischier und Buhl Gelegenheit hatte, Änderungen und Verbesserungen anzubringen. Die zweite Auflage der französischen Übersetzung von M. Vernes, Paris 1885, darf als eine neue Ausgabe betrachtet werden. Einen neuen Versuch genealogischer und morphologischer Gruppierung der Religionen liefert derselbe Autor in dem angeführten Artikel der Encyclopaedia Britannica. Die Saggi von Puini enthalten eine selbständige Bearbeitung von Tiele's Geschiedenis, die aber nur auf dem Gebiete der turanischen und chinesischen Studien, Puini's Spezialität, besonders ausgedehnt ist. Rawlinson's Werkchen ist nur für solche brauchbar, die eine flüchtige und etwas oberflächliche Übersicht verlangen. Réville's umfangreiches Werk ist bislang nicht weiter als bis zu den Chinesen gediehen. Mit grofser Belesenheit, scharfsinnigem Urteil und unbefangenem Blick verbindet der Verfasser eine ausgezeichnete Klarheit der Darstellung. Namentlich die Prolégomènes sind höchst interessant. Preifs' Religionsgeschichte, deren Ziel und Charakter schon durch den Nebentitel „eine Geschichte des menschlichen Geistes“ gekennzeichnet wird — die also vor allem eine philosophische Geschichte sein will, ist ein sehr lesenswertes Buch, in welchem nur

die Anordnung der Religionen seltsam ist (Brahmanismus, Buddhismus, Mazdaismus werden zu den Naturreligionen, die griechische und italische Religion als geistig-individualistische zu einem höheren Stadium gerechnet), und dessen Teile obendrein von sehr ungleichem Werte sind. In der semitischen Welt ist der Verfasser sichtlich zuhause, in der arischen weniger, und was er z. B. über die zarathuštrische Religion sagt, ist sehr dürftig. Das Lehrbuch von Chantepie de la Saussaye bedarf keiner Empfehlung. Wir können auf die Rezensionen in Theologisch Tijdschrift XXII (1888), blz. 351 vgg. und XXIII (1889), blz. 618 vgg. verweisen und fügen nur hinzu, dafs der Verfasser selbst in der englischen Übersetzung seines Werkes (von Mrs. B. Collyer, née Max Müller, London 1891) die §§ über die ägyptische Religion, soweit dies möglich war, mit den Resultaten der neusten Entdeckungen und Untersuchungen in Übereinstimmung gebracht hat. Auch die Einleitung von Graf Goblet d'Alviella habe ich besprochen Theologisch Tijdschrift XXI (1887), blz. 253 vgg. Das Werk von G. H. Lamers zeichnet sich aus durch Genauigkeit und Hervorhebung des Wichtigsten bei der nötigen Kürze und entspricht deshalb vollkommen der Absicht des Verfassers, einen Leitfaden für den höheren Unterricht zu geben, der zugleich als Hilfsmittel zum Selbststudium dienen kann. Es ist eine Geschichte, d. h. eine historische Beschreibung der verschiedenen Religionen, keine Geschichte der Religion. Das an letzter Stelle genannte Werk ist eine Sammlung von Aufsätzen verschiedener Verfasser über die wichtigsten Religionen, knapp und mehr charakterisierend als beschreibend. Es ist wohl überflüssig, auf die grofsen Dienste hinzuweisen, welche die Revue de l'Histoire des Religions, begründet von Maurice Vernes, jetzt redigiert von Jean Réville, dem Studium der Religionsgeschichte geleistet hat.

Benjamin Constant, De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements. 5 vols, Paris 1824—31.

L. Noack, Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwickelung u. s. w. 2 Teile, Darmstadt 1845.

O. Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. 2 Teile, Leipzig 1869. — Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berlin 1878. — 2. stark erweiterte Auflage: Bd. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berlin 1883. Bd. II. Genetisch-speculative Religionsphilosophie, ibd. 1884. — * 3. Auflage: I. Bd. Ibd. 1893.

Emile Burnouf, La science des religions, Paris 1872. 4. Edit. revue et complétée, ibd. 1885.

Ed. von Hartmann, Das religiöse Bewufstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung, Berlin 1882. — Die Religion des Geistes, ibd. 1883.

Paul Gloatz, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte. Bd. I, 1 und 2, Gotha 1883—84.

F. Max Müller, Natural Religion, London 1889. * Deutsch unter dem Titel: Natürliche Religion. Autorisierte Ausgabe von E. Schneider, Leipzig 1890. — Physical Religion, London 1891. * Deutsch unter dem Titel: Physische Religion. Autoris. Ausgabe von R. O. Franke, Leipzig 1892. — Anthropological Religion, London 1892. * Deutsch unter dem Titel: Anthropologische Religion. Autoris. Ausgabe von M. Winternitz, Leipzig 1894. — Theosophy or Psychological Religion, London 1893. * Deutsch unter dem Titel: Theosophie oder psychologische Religion. Autoris. Ausgabe von M. Winternitz, Leipzig 1895. Bilden zusammen die Gifford-Lectures vor der Universität Glasgow in den Jahren 1888, 1890, 1891 und 1892.

Geo. Runze, Sprache und Religion. Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft I, Berlin 1889.
Cte Goblet d'Alviella, L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire (Hibbert-Lectures), Bruxelles 1892.
André Lefèvre, La Religion. (Biblioth. de science contemp.) Paris 1892.
G. de Molinari, Religion, Paris 1892.
Edw. Caird, The evolution of religion. Gifford-Lectures 1890—92. 2 vols, Glasgow 1893.

Obige Werke bilden eine Auswahl von Schriften über die Philosophie der Religion, verfaſst von Autoren sehr verschiedener Richtung, welche jedoch darin übereinstimmen, daſs sie der Geschichte und der Entwicklung der Religion besondere Aufmerksamkeit schenken und darauf ihre philosophischen Untersuchungen gründen. Auch die Werke von Herder, Krause, Schelling und Hegel könnte man zu dieser Kategorie zählen, wenn die historischen Daten, über welche sie verfügten, nicht so dürftig wären, und sie dieselben nicht lediglich zur Stütze eines vorher entworfenen Systems verwendet hätten.

Auch Benjamin Constant gebot noch nicht über die reichen Ergebnisse der historischen Untersuchung des Altertums, welche uns vorliegen, und sein Buch ist daher in mancher Hinsicht veraltet. Aber es ist noch immer lesenswert. Sein groſses Verdienst ist, zuerst deutlich zwischen der Religion als solcher, dem religiösen Gefühl nach seiner Bezeichnung, und den Formen der Religion unterschieden und den ersten Versuch gemacht zu haben, die Entwicklung der Religion zu schildern. Als Gegenstück ist Noack's Buch angeführt, welches mehr Systemsucht als Kenntnis und Beurteilung der Geschichte verrät. Otto Pfleiderer, dessen Schriften sich durch lebendigen Styl und Klarheit der Darstellung auszeichnen, hat in dem zuerst genannten Werke die philoso-

phische Untersuchung der Religion einer geschichtlichen Übersicht voraufgehen lassen, in dem zweiten beide zu einem Ganzen zu verarbeiten gesucht. Die historischen Skizzen, welche dasselbe enthält, sind die Frucht tüchtiger und ausgedehnter Studien, scharfsinnigen Urteils und weitherziger Betrachtungsweise; und deshalb kann seine Religionsphilosophie zugleich als philosophische Religionsgeschichte dienen. Émile Burnouf, obwohl in der Geschichte kein Fremdling, hat sich durch gewisse mit Vorliebe gepflegte und unbewiesene Theorieen zu unannehmbaren Resultaten verleiten lassen. In anziehender Form hat Ed. von Hartmann den religiösen Entwicklungsgang der Menschheit geschildert, wie er sich diesen von dem Standpunkte seiner pessimistischen Philosophie aus vorstellt. Ausgehend von der Überzeugung, „dafs der Inhalt der Theologie nicht rein objektiv Gott, sondern objektiv-subjektiv allein das Gottesbewufstsein sein kann, welches sie also nach seinem Ursprung, objektiven Gehalt und wirklichen historischen Formen wissenschaftlich begreifen mufs", versucht Paul Gloatz die Dogmatik mit einer ausführlichen Entwicklungsgeschichte der Religion zu verbinden; er hat jedoch seinen breit angelegten Plan noch nicht weiter ausgearbeitet als bis zu der Beschreibung der niedrigsten Naturvölker.

Die Gifford-Lectures von F. Max Müller, deren Titel nicht ohne Weiteres ein klares Bild ihres Inhalts geben, enthalten eigentlich einen Beweis, dafs die Wahrnehmung des Unendlichen dasjenige ist, was alle Religionen miteinander gemein haben, wenn sich auch die Vorstellung des Unendlichen stets höher entwickelt hat. Die Methode, welche Müller befolgt, ist die historische, im Gegensatz zu der abstrakt-logischen Hegels. Der erste Teil bildet die Einleitung und handelt über Religion im allgemeinen, die drei folgenden — nach dem eigenen Ausdruck des Verfassers — über die Entdeckung Gottes, die Entdeckung der Seele und die Entdeckung

der Einheit Gottes und der Seele. Dafs der schöne Styl und die vielseitige Kenntnis des Verfassers sein Werk auch für solche, die seinem Grundgedanken nicht zustimmen können, zu einer angenehmen und lehrreichen Lektüre macht, braucht kaum erwähnt zu werden.

Georg Runze, der sein Werk F. Max Müller gewidmet hat, ist mit diesem Meister darin einig, dafs Sprachstudium und Theologie auf dem Gebiete der vergleichenden Religionswissenschaft einander die Hand reichen müssen, und stellt sich die Aufgabe, die Resultate der Sprachwissenschaft der Lösung theologischer Probleme dienstbar zu machen. Goblet d'Alviella giebt eine klare und gewandte Darlegung der Gottesidee in ihrer historischen Entwicklung, von der prähistorischen Zeit an (über welche die vergleichende Ethnographie einige Hypothesen zu bilden gestattet) bis zu dem reinsten Monotheismus. Auf völlig anderem Standpunkte steht André Léfèvre, welcher in dem, was er den letzten Kampf zwischen Religion — für ihn identisch mit Sinnverwirrung — und Wissenschaft nennt, entschieden auf die Seite der letzteren tritt und alle Religionen, als auf einer „conception anthropo-animique" von Wesen und Dingen beruhend, für abgethan ansieht: das letzte Wort eines einseitig materialistischen Rationalismus, der die Wissenschaft überschätzt. Die Schrift G. de Molinari's ist eigentlich ein Plaidoyer für die Freiheit der Religion, gestützt auf die Geschichte ihrer Entwicklung und den Beweis, dafs sie aus einem unausrottbaren Bedürfnis des menschlichen Geistes entsteht. Ein Meisterwerk sind die Gifford-Lectures von Edw. Caird, welches nicht besser charakterisiert werden kann als durch seine eigenen Worte: „kritischer Geist ohne Agnosticismus und vernünftiger Glaube ohne Dogmatismus", und in dem der Verfasser, wie Benjamin Constant, aber mit den reichen Mitteln, welche die Religionswissenschaft auf ihrer gegenwärtigen Höhe ihm darbietet, „in den stets sich

verändernden Formen das Eine geistige Prinzip" aufzuspüren versucht, „welches fortwährend im menschlichen Leben wirksam ist". Die bekannten Werke Herbert Spencer's, vor allem seine „Descriptive Sociology" und seine „Principles of Sociology" brauchten hier nicht angeführt zu werden, obwohl sie auch die grofsen Probleme, welche die Entwicklung der Religion betreffen, nicht unbesprochen lassen.

---

2. Naturreligion und Animismus.

A. Allgemeine Werke.

Theodor Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Bd. I: Über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, Leipzig 1859. 2. Ausgabe 1877. Bezüglich der übrigen Teile siehe unten.

Adolf Bastian, Der Mensch in der Geschichte. 3 Teile, Leipzig 1860. — Beiträge zur vergleichenden Psychologie, Berlin 1868.

Daniel Wilson, Prehistoric Man. Researches into the origin of civilisation in the old and the new World, London 1865.

Friedr. Müller, Allgemeine Ethnographie, Wien 1873. * 2. Auflage 1878.

Oscar Peschel, Völkerkunde. 1. Auflage, Leipzig 1874. * 6. Auflage ed. Kirchhoff, ibd. 1885.

G. Gerland, Anthropologische Beiträge I, Halle 1875.

E. B. Tylor, Primitive Culture. 2 vols, London 1865. 2. Ed. 1878. * 3. Ed. 1891. * Deutsche Ausgabe unter dem Titel: Die Anfänge der Kultur. Unter Mitwirkung des Verfassers deutsch von J. W. Spengel und Fr. Poske. 2 Bde, Leipzig 1873. * Französische Aus-

gabe von P. Brunet und E. Barbier. 2 vols, Paris 1876—78. — Researches into the early History of Mankind, London 1871. * 3. Ed. 1878.

Sir J. Lubbock, Origin of civilization, London 1874. * 5. Ed. 1890. * Deutsche Ausgabe: Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechts. Erläutert durch das äufsere und innere Leben der Wilden. Nach der 3. engl. Ausgabe deutsch von A. Passow. Vorwort von R. Virchow. Jena 1875.

G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipzig 1880.

F. von Hellwald, Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung, Augsburg 1875. * 3. Auflage 1883.

O. Caspari, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. 2. Auflage. 2 Bde, Leipzig 1877.

Fritz Schultze, Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Leipzig 1871.

A. Lang, Custom and Myth, London 1884. — Myth, Ritual and Religion. 2 vols, ibd. 1887. Holländische Ausgabe mit Anmerkungen von L. Knappert, Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, cultus en mythologie. 2 Deelen, Haarlem 1889.

W. Schwartz, Prähistorisch-anthropologische Studien. Mythologisches und Kulturhistorisches, Berlin 1884.

W. Schneider, Die Naturvölker. Mifsverständnisse, Mifsdeutungen und Mifshandlungen. 2 Teile, Paderborn und Münster 1885—86.

Vgl. übrigens die weitere Litteratur bei A. Réville, La religion des peuples non-civilisés (Histoire des Religions I.), p. 27—31.

Das seiner Zeit ausgezeichnete, jetzt natürlich in mancher Hinsicht veraltete, umfangreiche Werk von Waitz, nach seinem Tode von Gerland fortgesetzt und vollendet, ist noch immer wertvoll durch Stoffreichtum, glück-

liche Gruppierung der Daten und unparteiische Beurteilung der Thatsachen. Von Adolf Bastian's zahlreichen Büchern sind nur zwei namhaft gemacht, die für unseren Gegenstand wichtiger sind als die übrigen. Es ist nützlich, die Anschauungen eines solchen Anthropologen kennen zu lernen; unglücklicher Weise giebt er zum Beweise derselben zwar eine Anzahl Beispiele, aber gänzlich ungeordnet und zugleich ohne Benennung der Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Dadurch werden diese Bücher nicht nur unlesbar, sondern auch ungeeignet für den wissenschaftlichen Gebrauch. Weit bessere Dienste leisten die Werke von Friedrich Müller und Oscar Peschel — das erste sehr kurz, aber was die Religion anlangt sorgfältig, das zweite anziehend durch frische Ursprünglichkeit der Ideen und schönen Styl. Daniel Wilson nimmt einen ganz eigenartigen Standpunkt ein, sofern er den Wilden als von einer höheren Stufe der Kultur herabgesunken, also nicht als Typus des Urmenschen ansieht. Mit den Problemen der eigentlichen Religionswissenschaft beschäftigt er sich weniger, aber sein Werk ruht auf tüchtigen Studien und genauer Beobachtung. Gerland's Beiträge sind die Frucht umfassender anthropologischer Gelehrsamkeit und deshalb sehr lesenswert, wenn man auch seinen bisweilen piquanten, aber gewagten Hypothesen nicht ohne Weiteres zustimmen wird. Edw. Tylor hat durch seine beiden angeführten Werke eine neue Bahn für die Untersuchung der Religionen der Naturvölker gebrochen. An vielseitiger Kenntnis und Beherrschung des Stoffes von Niemandem übertroffen, ist er zugleich am tiefsten in den Geist des noch wenig entwickelten Menschen eingedrungen, sodaſs seine Erklärung der animistischen Welt- und Lebensanschauung und ihres Einflusses auf die Religion der Hauptsache nach als richtig angenommen werden darf. Wie hoch Sir John Lubbock auch auf anderen Gebieten stehen mag, und obwohl man von seinem Werke

Kenntnis nehmen mufs — für die Beurteilung religiöser Phänomene scheint er nicht das rechte Organ zu besitzen. G. Roskoff hat ihn denn auch in manchen Punkten widerlegt und überzeugend nachgewiesen, dafs verschiedene Völker, welchen Lubbock alle Religiosität abspricht, thatsächlich eine Religion besitzen. Von Hellwald's Kulturgeschichte ist das trostlose Buch eines Skeptikers, welcher der Religion gleichgültig gegenübersteht. Caspari geht von ganz entgegengesetzten Prinzipien aus: in seiner Schrift ist viel Lehrreiches, auch viel, was zu näherer Untersuchung reizt. Schultze ist einseitig, aber scharfsinnig. Aus dem Fetischismus, der nur eine Seite des Animismus darstellt, will er alle Erscheinungen ableiten und rechnet dazu auch verschiedene, welche überhaupt nicht hierher gehören. Vgl. C. P. Tiele, Een probleem der godsdienstwetenschap, Gids 1871, I, 98 vgg. Deutsche Übersetzung, Leipzig 1871. Andrew Lang ist nicht minder einseitig als Schultze; in der Erklärung des Ursprungs der Mythologie und Religion vertritt er die anthropologische Schule gegenüber derjenigen der vergleichenden Mythologie, und zwar mit bedeutender Gelehrsamkeit und seltenem Talent, obgleich — nach dem treffendem Ausdruck von La Saussaye in der Vorrede zu Knappert's Übersetzung — „seine Auseinandersetzungen mehr den Ton einer piquanten Bestreitung seiner Gegner oder eines geschickten Plaidoyers, als den einer unparteiischen Untersuchung anschlagen". Vgl. C. P. T. in Revue de l'Histoire des Religions, 1885, XII, p. 260 suiv. Theol. Tijdschrift 1886, 1 vgg. Wie sehr die von Tylor und Lang verteidigte Auffassung in den letzten Jahren schon den Beifall von Mythologen der alten Schule gefunden hat, beweist unter anderem das Werk von Schwartz, dem Schwager und früheren Gesinnungsgenossen Adalbert Kuhn's, der jedoch in den jüngeren Artikeln der genannten Sammlung der Anthropologie einen hervorragenden Platz ein-

räumt. Schneider steht auf konservativ römisch-katholischem Standpunkte und will deshalb von Entwicklungshypothesen und dem, was damit zusammenhängt, nichts wissen. Da er jedoch seiner Aufgabe gewachsen ist, kann sein Werk als eine sehr heilsame Kritik der Theorie betrachtet werden, welche er bekämpft, eine Kritik, aus welcher auch seine Gegner Vorteil zu ziehen vermögen.

Ältere Werke, wie Dupuy, Origine de tous les Cultes, von dessen verkürzter Bearbeitung im Jahre 1869 eine neue Ausgabe erschien, und (Radenhausen) Isis, der Mensch und die Welt, sind, weil nur von historischem Interesse, nicht unter die obengenannten aufgenommen. Als Vorläufer der neueren Methode nenne ich noch: Alfr. Maury, La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age, Paris 1860. Vgl. auch C. P. Tiele, De plaats van de godsdiensten der Natuurvolken in de vergelijkende godsdienstwetenschap, Amsterdam 1873.

* Zur Einführung in das Studium der allgemeinen Anthropologie, mit deren wichtigsten Ergebnissen der Religionshistoriker gründlich vertraut sein mufs, sind besonders geeignet E. B. Tylor's Anthropology (1881), deutsche autorisierte Ausgabe von G. Siebert unter dem Titel: Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation, Braunschweig 1883, und das klassische Werk von Johannes Ranke, Der Mensch, 2 Bde, Leipzig 1886. 2. neubearbeitete Auflage, Leipzig und Wien 1894. Über den gegenwärtigen Stand der prähistorischen Forschung orientiert in durchaus zuverlässiger Weise M. Hoernes, Die Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft; Wien, Pest, Leipzig 1892. Als bedeutendstes Organ für die in Rede stehenden Gebiete ist das „Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichte des Menschen. Begründet von A. Ecker und L. Lindenschmit, herausgegeben von Johannes Ranke“ (mit sehr ausführ-

lichen Litteraturverzeichnissen) zu nennen. Für ethnographische Studien ist neben den oben besprochenen Werken von Friedr. Müller und Oscar Peschel auf Friedr. Ratzel's Völkerkunde (3 Bde, Leipzig 1885—87. 2. gänzlich neubearbeitete Auflage in 2 Bdn, Leipzig und Wien 1894—95) zu verweisen; ein prächtig ausgestattetes und reichhaltiges Werk, dessen Stärke übrigens gerade nicht in seinen religionsgeschichtlichen Partieen beruht. Unter der periodischen Litteratur dieses Faches verdienen die „Zeitschrift für Ethnologie", „Ausland" und „Globus" besondere Beachtung.

B. Werke über einzelne Religionen und Religionsfamilien auf animistischem Standpunkte.

Wir können hier bei weitem nicht Alles aufzählen, wovon man behufs eines speziellen Studiums dieser Religionen und Religionsgruppen würde Kenntnis nehmen müssen, sondern berühren nur das, was dazu geeignet erscheint, von der Art dieser Religionen eine richtige Vorstellung zu verschaffen.

Für die Australier ist noch immer wertvoll das Werk George Grey's, Journals of two expeditions of discovery in North-Western and Western Australia, 2 vols, London 1841. Man vgl. ferner Gerland-Waitz, VI, 706—829; Tylor, Primit. Culture, I, 320ff.; Réville, Peuples non-civilisés, II, 143 suiv. und p. 11.

Papua's und Melanesier. A. Goudzwaard, De Papoewas van de Geelvinksbaai, Schiedam 1863. Van Boudyck Bastiaanse, Voyages faits dans les Moluques, à la Nouvelle-Guinée etc. Paris 1845. Ferner Gerland-Waitz, VI, 512—705; Réville, II, 116 suiv. und p. 10.

Malayen und Polynesier. Für die Kenntnis der animistischen Religionen des Niederländisch-Ostindischen

Archipels sind vor allem die Uitgaven van het K. Instituut van Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-J., besonders die „Bijdragen" zurate zu ziehen. Auch der „Indische Gids" enthält manchen einschlägigen Artikel. Der erste, welcher diese Religionen zum Gegenstande echt wissenschaftlicher Studien gemacht hat, ist der unermüdliche, aber leider früh gestorbene Anthropologe G. A. Wilken, ein Mann von seltener Gelehrsamkeit, unter dessen Publikationen, abgesehen von den Artikeln in den obengenannten „Bijdragen" und dem „Indischen Gids", besonders zu erwähnen sind: Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel, Leiden 1885 (vgl. Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel, in Bijdragen V, II, 1887); Over de Verwantschap en het Huwelijks-en Erfrecht bij de volken van den Ind. Archipel, beschouwd uit het oogpunt van de nieuwere leerstellingen op het gebied der maatschappelijke ontwikkelingsgeschiedenis, Leiden 1883; Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens (aus Revue Coloniale Internationale), Amsterdam 1886. Bezüglich der übrigen Schriften desselben Verfassers vgl. man die Verzeichnisse, auf welche M. J. de Goeje verweist hinter seiner Biographie G. A. Wilken's im Jaarboek der k. Akademie van Wetenschappen voor 1892 (auch aufgenommen in die Levensberichten van de Maatsch. d. Nederl. Letterkunde desselben Jahres). Ferner Waitz, V, 1.

Eine gute Übersicht der eigentlichen polynesischen Religionen giebt Oberländer, Die Inseln der Südsee, Leipzig 1871. Besonders empfohlen zu werden verdienen G. Schirren, Die Wandersagen der Neu-Seeländer und der Maui-Mythos, Riga 1856; Sir G. Grey, Polynesian Mythology and ancient traditional History of the New-Zealand Race, London 1855, und W. W. Gill, Myths and Songs from the South-Pacific, with preface by Max Müller, London 1876. Beide, Sir G. Grey und

Gill, haben lange Zeit unter den Eingeborenen gelebt; ersterer giebt die aufgefangenen Erzählungen ohne weitere Erklärung oder Spekulation, letzterer begleitet sie mit Theorieen und Erläuterungen, welche sicherlich nicht überall auf Zustimmung rechnen dürfen. Der grofse Wert seines Buches beruht auf den Gesängen, welche er im Original wiedergiebt, indem er zugleich eine Übersetzung derselben beifügt. Auch A. Fornander kennt die Eingeborenen, mit denen er sich verschwägert hat, aus eigener Anschauung, aber sein Werk: An account of the Polynesian Race, its origin and migrations, 3 vols, London 1878—85, ist ohne Wert für die Religionsgeschichte wegen der vielen unhaltbaren Hypothesen, welche der Verfasser aufzustellen beliebt. Vgl. ferner bezüglich der Mikronesier und der nordwestlichen Polynesier Waitz-Gerland, VI, 1—514 (Litteraturangaben ebds. V, S. XXVI—XXXIV; VI, S. XIX—XXII); Réville, II, 6 suiv.

Nigritier und Verwandte. Lehrreich und charakteristisch als Frucht eigener Beobachtung bei Abwesenheit aller Theorie bleibt stets W. Bosman, Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavekust, 2. Uitg. 1709. Eine gute Übersicht giebt Ed. Schauenburg, Reisen in Central-Afrika von Mungo Park bis auf Dr. Barth und Dr. Vogel, 2 Teile, 1859 bis 1865, womit zu vergleichen H. Wagner, Schilderung der Reisen und Entdeckungen des Dr. Ed. Vogel, Leipzig 1860, und A. Kaufmann, Schilderungen aus Central-Afrika, Brixen 1862. Vorzüglich ist S. Leighton Wilson, History and Condition of Western Africa, Philadelphia 1859; auch Brodie Cruickshank, Eighteen years on the Gold-Coast, London 1853, enthält viel Gutes. Für die Kenntnis der priesterlichen Hierarchie ist von Wichtigkeit T. E. Bowditch, Mission to Ashantee, London 1819. R. Hartmann, Die Nigritier, Bd. I, Berlin 1877 (verkürzte, populäre und etwas verbesserte

Ausgabe: Die Völker Afrikas, Leipzig 1879) sucht die Einheit aller afrikanischen Rassen zu beweisen und unterscheidet sich hierin von Gerland, welcher sie in seinen Anthropol. Beiträgen I, 396 mit Aegyptern und Semiten zu Einer Rasse, der arabisch-afrikanischen, verbindet. Nicht ohne Interesse ist Cameron, Across Africa, 2 vols, London 1877; aber durchaus nicht zu vertrauen ist J. B. Douville, Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale, 3 vols, Paris 1832, da er sich jedenfalls nur zum Teil auf eigene Anschauung stützt. Die Reisebeschreibungen von Barth, Speke und Grant und Sir Samuel Baker liefern nur wenig Material für die Kenntnis der betreffenden Religionen. Für die Kaffern, Hottentotten und Buschmänner ist ein Standard-work G. Fritsch, Die Eingeborenen Süd-Afrikas, ethnographisch und anatomisch beschrieben, Breslau 1872, und wichtig ist auch E. Casalis, Les Basoutos, Paris 1860. * Unter den neuesten Reisewerken sind neben den Schriften von G. Rohlfs, G. Schweinfurth, G. Nachtigal und H. v. Wifsmann besonders hervorzuheben: Franz Stuhlmann, Mit Emin Pascha in's Herz von Afrika. Reisebericht von Dr. F. St. mit Beiträgen von Dr. Emin Pascha. 2 Teile, Berlin 1894, und Oscar Baumann, Durch Massailand zur Nilquelle. Reisen und Forschungen der Massai-Expedition des deutschen Antisklaverei-Komite in den Jahren 1891—93, Berlin 1894 — beide auch in illustrativer Hinsicht vorzüglich ausgestattet. — Vgl. ferner Waitz, II, Litteratur S. XVII—XXIV; Réville, I, Litteratur p. 49—52 und 167—168.

Für die amerikanischen Rassen ist die Litteratur so umfangreich, dafs wir in dieser Beziehung hauptsächlich verweisen auf H. E. Ludewig, The Litterature of American aboriginal languages, with additions by Turner, ed. by N. Trübner, London 1857; Waitz, III und IV, S. XIX—XXXII und VII—VIII; Réville,

I, p. 208—211. Von verschiedener Richtung und verschiedenem Werte sind die Werke von Brasseur de Bourbourg, Catlin, Schoolcroft und Léon de Rosny, aber man wird sie immer zurate ziehen müssen, wie auch H. H. Bancroft, Native races of the Pacific States of North-America, 5 vols, 1875, reich an Daten, aber ohne irgendwelche kritische Sichtung. Zahlreiche Beiträge findet man in den jährlichen Berichten und sonstigen Publikationen der Smithsonian Institution, von denen sich ein Katalog im Annual Report, 1886, Vol. I, p. 485 ff. findet. Vergl. auch in demselben Report, Vol. II. Part V, The George Catlin Indian Gallery. Siehe ferner die Archives de la Société américaine de France, Paris, Leroux, denen hinzuzufügen ist F. A. de la Rochefoucauld, Palanqué et la civilisation Maya, ebds. 1888. Einen ganz eigenartigen Standpunkt nimmt D. G. Brinton ein, dessen Werkchen: The religious sentiment, its source and aim, New-York 1876, die Prinzipien darlegt, von denen er bei seinen Untersuchungen ausgeht, während er sich in seinen anderen Schriften speziell mit den amerikanischen Religionen beschäftigt. Zu diesen gehören: The myths of the new World, a treatise on the symbolism and mythology of the red race of America, New-York 1863. American Hero-Myths, a study in the native religions of the Western Continent, Philadelphia 1882. Ferner giebt er mit Anderen, wie Horatio Hale und A. S. Gatschet eine Library of aboriginal American Literature heraus, von der acht Lieferungen erschienen sind. Wir nennen davon besonders: I. The Chronicles of the Mayas, II. The Iroquois Book of Rites, VI. The Annals of the Cakshiquels, VII. Ancient Nahuatl poetry, und hauptsächlich VIII. Rig-Veda Americanus, unter welchem nicht sehr treffenden Titel eine Sammlung alter heiliger Aztekenlieder nebst einem Übersetzungsversuch publiziert ist. Das Buch, zu welchem man in Europa am meisten greift, um sich über

unseren Gegenstand zu informieren, ist J. G. Müller, Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, Basel 1855, welches diese Bevorzugung verdient wegen seines Überflusses an Material und der meist sehr richtigen Erklärungen, aber von einer sicherlich falschen Hypothese beherrscht wird, nämlich der, dafs die nördlichen Religionen, auf dem Glauben an Geister und Seelen beruhend, sich dadurch scharf unterschieden von den südlichen, in welchen der Sonnendienst die Hauptsache sei. *) Eine in verschiedenster Hinsicht sehr wertvolle und interessante Fundgrube bildet das gediegene Reisewerk Karl von den Steinen's, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition 1887—88, Berlin 1894, nach dem berufenen Urteil von Professor Johannes Ranke in München: „eine ganz neue, in der Litteratur bisher einzige Erscheinung: das erste Lehrbuch der Völkerpsychologie, dargestellt in der klassischen Beschreibung Eines Naturstammes" (Correspondenzblatt, Juni 1894).

Für die Kenntnis der uralaltaïschen Religionen bleibt noch immer das Hauptwerk M. Alexander Castrén, Vorlesungen über die Finnische Mythologie, aus dem Schwedischen übersetzt von Anton Schiefner, St. Petersburg 1853. Seine kleineren Schriften, ebenfalls von Schiefner herausgegeben, enthalten u. a. eine Abhandlung über die Zauberkunst der Finnen und eine allgemeine Übersicht über die Götterlehre und die Magie der Finnen zur Zeit des Heidentums. Die Werke Castrén's haben eine neue Epoche in dem Studium der Mythologie der Finnen und ihrer Verwandten eingeleitet. Sie beruhen auf eigener, selbständiger Untersuchung, und der Autor hat das auf seinen Reisen gesammelte Material nach einer im ganzen richtigen Methode verarbeitet. Von der Kalewala, den Heldenliedern der Finnen, ist die vollständigste Ausgabe die von Lönrott, 1849 im Auftrage der Universität Helsingfors veranstaltet (die erste

Ausgabe von 1835 enthält nur 35, die von 1849 50 Runen). Übersetzung von A. Schiefner, Kalewala, das National-Epos der Finnen, nach der 2. Ausgabe ins Deutsche übertragen, Helsingfors 1852. Vgl. dazu H. M. Meyboom, de Kalewala, Gids 1879 Nr. 9. Aufserdem H. R. von Schröter, Finnische Runen, Upsala 1819. E. Beauvois, La Magie chez les Finnois, in Revue de l'Hist. des Religions, 1881, t. III, p. 273; 1882, t. V, p. 1 und VI, p. 257.

Für die Tataren kann man vergleichen A. Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren, rhythmisch bearbeitet, St. Petersburg 1859; für die Lappen O. Donner, Lieder der Lappen, Helsingfors 1876; für die Esthen J. W. Boecler, Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, mit Anmerkungen von Fr. R. Kreutzwald, St. Petersburg 1854; J. B. Holzmayer, Osiliana, Erinnerungen aus dem heidnischen Götterkultus und alte Gebräuche, gesammelt unter den Insel-Esten, Dorpat 1872. Leopold von Schröder, Die Hochzeitsgebräuche der Esten u. s. w. versucht durch Vergleichung dieser Gebräuche mit den indogermanischen die ältesten Beziehungen zwischen dieser und der finnisch-ugrischen Völkerfamilie aufzuzeigen. Vgl. ferner für die Litteratur Réville, II, p. 178 suiv. und das citierte Werk von v. Schröder, S. 9—12 und passim.

Erstes Buch.

Ägypten.

Allgemeine Werke.

Die grofsen Bilderwerke von Champollion, Rosellini, Leemans, Lepsius, Sharpe, Duemichen, Mariette, Pleyte u. A., wie das grofse Hieroglyphisch-Demotische Wörterbuch von H. Brugsch (7 Bände) sind nur für solche brauchbar, welche Hieroglyphenschrift lesen und etwas von der ägyptischen Sprache verstehen. Wer ohne spezielles Studium sich eine Vorstellung von dieser Schrift und Sprache machen will, greife zu J. P. Mahaffy, Prolegomena to ancient history, London 1871, De Rosny, Les Écritures figuratives, Paris 1860, vor allem aber zu Ph. Berger, Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité, Paris 1891, und H. Brugsch, Hieroglyphische Grammatik zum Nutzen der studierenden Jugend, Leipzig 1872, oder Le Page Renouf, Egyptian Grammar, London 1875, und dem später zu nennenden Werke von Johannes Duemichen. * Neuerdings erschien (als Pars XV der Porta linguarum orientalium): Adolf Erman, Aegyptische Grammatik mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis, Berlin 1894. — Besondere Erwähnung verdient W. Pleyte, Zur Geschichte der Hieroglyphenschrift, nach dem Holländ. von Carl Abel, Leipzig 1890 (Auszug aus einem gröfseren Aufsatze in dem Maandblad

voor Onderwijs). Der grofse Entdecker Champollion le jeune hat die Resultate seiner Entzifferung niedergelegt in seinem Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens, 2. Éd. mit Abb., Paris 1828, und systematischer in seiner Grammaire égyptienne. Die Chrestomathie égyptienne seines Schülers Emm. de Rougé (Abrégé grammatical I, Paris 1867; II, 1868) ist unvollendet geblieben. Für die Erklärung der Hieroglyphen in der Antike vgl. man Horapollinis Niloi Hieroglyphica, ed. C. Leemans, Amsterdam 1835. Eine wahre Encyklopädie der ägyptologischen Wissenschaft, von der Hand eines Meisters verfafst, ist das Werk von H. Brugsch, Die Aegyptologie. Abrifs der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der ägyptischen Sprache, Schrift und Altertumskunde. Leipzig, I. Abt. 1889; II. Abt. 1891.

Lehrreiche Abhandlungen, Texterklärungen und Monographieen findet man in folgenden Zeitschriften und Sammelwerken:

Revue Archéologique, Paris.

Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, von R. Lepsius, H. Brugsch und D. Stern. Leipzig 1863 ff.

Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et l'Archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris 1870 suiv.

Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne, Paris 1874 suiv.

Transactions of the Society of Biblical Archaeology und Proceedings derselben Gesellschaft, London 1872 ff.

Journal Asiatique (Table des matières de la septième série 1873—1882, Paris 1882, t. XX, s. v. Egypte, und die folgenden Jahrgänge).

Für die Kenntnis des ägyptischen Altertums sind von Wichtigkeit:

C. C. J. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, 6 Bde. I—III Hamburg 1844—45, IV—VI

Gotha 1856—57. Englische Übersetzung von H. Cottrel, Egypt's place in universal history, I—V, London 1848—67.

Sir Gardner Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians. 1. Series, 3 vols. London 1837 (2. Ed. von Vol. I 1842); 2. Series, 2 vols und 1 Teil Abb. London 1841.

W. H. Davenport Adams, The Land of the Nile, or Egypt past and present, London 1878.

G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité. Tome I. Egypte, Paris 1880 suiv. * Deutsche Ausgabe von R. Pietschmann, Leipzig 1884.

G. Maspéro, L'Archéologie égyptienne, Paris 1887. * Deutsche Ausgabe von G. Steindorff unter dem Titel: Aegyptische Kunstgeschichte, Leipzig 1889.

Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum. 2 Bde, Tübingen o. J. (1885—87).

* Aegyptische und vorasiatische Altertümer aus den königlichen Museen zu Berlin. 87 Lichtdrucktafeln gr. fol. mit erläuterndem Text, Berlin 1895.

Das grofse Werk von Bunsen ist jetzt veraltet und behält nur seinen historischen Wert, aber der 5. Teil der englischen Übersetzung ist noch immer von Bedeutung wegen der vielen Ergänzungen und Verbesserungen von der Hand S. Birch's, die er enthält, so besonders eine Übersetzung des Totenbuches und ein hieroglyphisches Wörterbuch nebst Grammatik. Die Erklärungen, welche Sir G. Wilkinson von den Mythen und religiösen Bräuchen der Ägypter giebt, müssen meist abgelehnt werden; aber sein Werk enthält dessen ungeachtet eine reiche Fülle wohlverbürgter Thatsachen und ausgezeichneter Abbildungen. Das Büchlein von Davenport Adams ist populär, aber im ganzen sorgfältig und brauchbar. Die Kunstgeschichte von Perrot und Chipiez hat einen wohlverdienten Ruf, nicht nur

wegen ihrer vortrefflichen Abbildungen, sondern auch wegen ihres gut geschriebenen und echt wissenschaftlichen Textes. Maspéro giebt eine kurze, aber in jeder Hinsicht zuverlässige Übersicht über die ägyptische Kunst, mit guten Abbildungen. Vollkommen auf der gegenwärtigen Höhe der Ägyptologie steht das Werk von Adolf Erman, das sich auch durch Originalität auszeichnet; aber sein Verfasser, obwohl ein Archäologe ersten Ranges, verrät öfter Mangel an historischem Sinn und an Verständnis für die hohe Entwicklungsstufe, welche die Ägypter vor allen anderen Völkern erreicht haben — waren auch die Formen, in welchen diese sich dokumentierte, häufig unbeholfen und gebrechlich (vgl. Arthur Lincke, Ein Wort zur Beurteilung des alten Orients, in der Festschrift des Vereins für Erdkunde zu Dresden). Dagegen verdient ein Werkchen des Madrider Professors D. Miguel Morayte (deutsch von Ad. Schwarz, Alt-Aegypten) trotz des grofsen Lobes, welches es geerntet hat, bezüglich der ägyptischen Religion nicht das mindeste Vertrauen. Nicht ohne Nutzen wird man die Kataloge von Museen und Sammlungen durchmustern. Wir nennen nur die des Museums in Leiden (C. Leemans), Paris (E. de Rougé), Berlin (H. Brugsch), Lyon (Th. Devéria), Bulak (Mariette-Bey), der ägyptischen Manuskripte des Louvre (Devéria), der Sammlung Schouten in Utrecht (W. Pleyte) u. s. w.

Wissenschaftliche Reisen.

Champollion, Lettres écrites d'Egypte et de Nubie en 1828 et 1829, Paris 1833. — Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes, Paris 1844.

R. Lepsius, Briefe aus Aegypten u. s. w. Berlin 1852.

M. Gentz, Briefe aus Aegypten und Nubien, Berlin 1853.

H. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten, Leipzig 1855.

G. A. Hoskins, A winter in upper and lower Egypt, London 1863.

J. J. Ampère, Voyage en Egypte et Nubie, Paris 1867.

A. Mariette-Bey, Itinéraire de la Haute-Egypte, comprenant une description des monuments antiques des rives du Nil, Alexandria 1872.

H. Brugsch, Wanderung nach den Türkisminen und der Sinaihalbinsel, 2. Ausg., Leipzig 1868.

A. Rhoné, L'Egypte à petites journées. Etudes et souvenirs. Le Kaire et ses environs, Paris 1877. Vortreffliche Illustrationen.

Am. B. Edwards, A thousand Miles up the Nile, 2 vols. Leipzig, Tauchn. Edit. 1878.

Es genügt, auf diese Reisebeschreibungen zu verweisen. Nur mag noch daran erinnert werden, dafs die Verfasserin der letzten die begabte Romancière ist, welche sich in den späteren Jahren ihres Lebens der Ägyptologie gewidmet und als Sekretärin des Egypt. Exploration Fund verdient gemacht hat.

Geschichte.

R. Lepsius, Königsbuch, Berlin 1858.

Valdemar Schmidt, Assyriens og Aegyptens gamle Historie efter den nyere Tids Forskninger. I, Kjöbenhavn 1872. II, 1877.

H. Brugsch, Histoire d'Egypte dès les premiers temps de son existence jusqu' à nos jours, 1re partie (bis

Nektanebos) Leipzig 1859. 2. Edit. 1re partie (bis zum Ende der 17. Dynastie) Leipzig 1875. — Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Nach den Denkmälern. Erste deutsche Ausgabe. Leipzig 1877.

S. Sharpe, History of Egypt, 2 vols. 6th Ed. London 1876.

Joh. Duemichen, Geschichte des alten Aegyptens, Berlin 1879.

Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, Berlin 1887. Beide Werke gehören zu der Oncken'schen Sammlung.

A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens von Psammetich I. bis auf Alexander den Grofsen, Leipzig 1880. — Aegyptische Geschichte, Gotha 1883—84. * Supplement dazu, Gotha 1888.

G. Maspéro, Lectures Historiques. Histoire ancienne. Egypte, Assyrie, Paris 1890. — Histoire ancienne des peuples de l'Orient. Tome Ier: Les Origines. Egypte, Chaldée. Paris 1894, en cours de publication.

E. de Rougé, Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux VI premières dynasties, Paris 1866.

R. Lepsius, Über die zwölfte ägyptische Königsdynastie, Berlin 1852.

F. Chabas, Les Pasteurs en Egypte, Amsterdam 1868. — Recherches pour servir à l'histoire de la XIXme dynastie, Chalons et Paris 1873.

M. Büdinger, Zur ägyptischen Forschung Herodots. Wien 1873.

Jakob Krall, Studien zur Geschichte des alten Aegypten, I—IV. Wien 1881—90.

R. Lepsius, Einleitung zur Chronologie der Aegypter, Berlin 1848.

J. Lieblein, Aegyptische Chronologie, Christiania 1863.

F. J. C. Mayer, Aegyptens Vorzeit und Chronologie, Bonn 1862.

Joh. Duemichen, Die erste sichere Angabe über die Regierungszeit eines ägypt. Königs aus dem alten Reich, Leipzig 1874.

C. Piazzi Smith, On the antiquity of intellectual man, Edinburgh 1868.

Aufser den oben genannten Spezialwerken kann man auch zurate ziehen das grofse und gerade bezüglich Ägyptens besonders gute Geschichtswerk von Max Duncker, Geschichte des Altertums (5. Aufl. 1878), und die bekannten kürzer gefafsten Geschichten desselben Zeitalters von F. Lenormant, G. Maspéro (siehe jedoch S. 402. 404) und Ph. Smith, die aber sämtlich bei weitem übertroffen sind durch E. Meyer's Geschichte des Altertums I, Stuttgart 1884, welche auch neben Duncker stets verglichen werden mufs. Über einzelne der angeführten Bücher nur ein paar Bemerkungen. Das Werk Valdemar Schmidt's habe ich ziemlich genau charakterisiert in meiner Babylonisch-assyrischen Geschichte S. 47 ff. Das von Brugsch ist eigentlich keine Geschichte, sondern vielmehr eine chronologisch geordnete Reihe historischer Texte in Übersetzung und mit kurzer Erklärung, weshalb es stets seinen Wert behält. Die deutsche Ausgabe ist die beste. Die „History" von Sharpe ist grofsenteils veraltet und vor allem, soweit sie über die Religion der Ägypter handelt, mit Vorsicht zu benutzen. Duemichen's Geschichte war zu breit angelegt und ist deshalb in der Oncken'schen Sammlung durch die von Eduard Meyer ersetzt, der auch hier wieder sein Talent bewiesen hat, gründliche Sachkenntnis mit klarer und bündiger Darstellung zu vereinigen, welche von gesundem und scharfsinnigem Urteil zeugt. Für die Kenntnis der politischen Geographie, der Haupttempel und anderer Antiquitäten,

wie der Sprache und Schrift des alten Ägyptens bleibt Duemichen's Buch eine reiche Fundgrube. Wiedemann's grofses Verdienst, welches aus allen seinen Schriften erhellt, ist die sorgfältige und vollständige Angabe der Quellen und ihres Inhaltes; aber als Geschichtswerke stehen diese Schriften durchaus nicht auf der Höhe derjenigen Ed. Meyer's. Das zuerst genannte Werkchen von Maspéro ist speciell für den Gymnasial-Unterricht bestimmt. Seine „Histoire ancienne des peuples de l'Orient" ist eine prächtige, gänzlich umgearbeitete und mit einer Anzahl guter Abbildungen versehene Ausgabe seines bekannten früheren, verdienstvollen Werkes. Chabas' Anschauungen über die Geschichte, vor allem über die Religion zur Zeit der Hirtenfürsten sind unannehmbar, weil er die Texte, auf welche sie sich stützen, nicht richtig erklärt hat. De Rougé's vortreffliche Abhandlung bleibt noch immer wichtig, wenn auch die Quellen für die Geschichte der ältesten Dynastieen durch die letzten Entdeckungen nicht unerheblich vermehrt sind. Das Nötige hierüber kann man in den oben genannten Sammelwerken und Zeitschriften finden. Piazzi Smith ist nur erwähnt, um vor der Annahme seiner ungesunden Hypothesen warnen zu können. In jüngster Zeit haben hauptsächlich die Untersuchungen des Astronomen Eduard Mahler eine neue und festere Basis für die ägyptische Chronologie geschaffen. Vgl. vor allem die Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde, Bd. XVIII f.

Texte mit Übersetzung und übersetzte Texte.

Totenbuch. Obschon hier Textausgaben ohne Übersetzung oder selbst mit Interlinearversion nicht erwähnt zu werden brauchen, weil beide nur für solche

geeignet sind, welche etwas ägyptisch verstehen, wollen wir doch die beiden wichtigen Ausgaben dieses heiligsten Buches der Ägypter notieren, nämlich die von Lepsius, nach einem Turiner Papyrus, der nicht älter ist als die 26. Dynastie (Leipzig 1842), und die schöne kritische von Ed. Naville, herausgegeben auf Veranlassung und unter Aufsicht des Orientalisten-Kongresses nach Thebanischen Texten der 18. und 20. Dynastie, deren 1. Teil den zusammenhängen Text von 186 Kapiteln, deren zweiter die Varianten und deren dritter eine ausführliche Einleitung enthält. Vgl. darüber Herm. Lincke, Vom Wiener Orientalisten-Kongreſs (Dresden 1886), S. 55 ff. Nach dem ersteren Text ist das Buch übersetzt von Birch (vgl. S. 399) und Paul Pierret (Le Livre des Morts des anciens Égyptiens, traduction complète accompagnée de notes, Paris 1882), die jedoch beide nicht viel mehr als einen allgemeinen Begriff von dem Inhalte desselben geben können. Die von Brugsch in der Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde 1872 f. begonnene Übersetzung ist unvollendet geblieben. Die von Seiffarth (Theologische Schriften des alten Aegyptens, Gotha 1855) beruht auf einer längst verurteilten Theorie über die Erklärung der Hieroglyphen. In den Proceedings der Soc. of biblical Archaeology erscheint seit einiger Zeit eine neue Übersetzung von Le Page Renouf, von der zu hoffen ist, daſs sie bald als Separatausgabe zu haben sein wird. Für die Textkritik von höchster Bedeutung ist Lepsius, Aelteste Texte des Todtenbuches nach Sarkophagen des ägypt. Reiches (Berlin 1867); und auch W. Pleyte hat in seinen Études égyptiennes (Leiden 1866 ff.) und in seinen Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, 162—174 (Leiden 1882. Vol. I Text, Vol. II Übersetzung und Anmerkungen) wichtige Beiträge dazu geliefert, wie auch zu der Kenntnis der Mythologie und einiger Kulte. Eug. Lefébure gab eine gute Traduction comparée

des hymnes au soleil composant le XVe Chapitre du Rituel funéraire égyptien (Paris 1878).

Für Übersetzungen von Texten verschiedener Art vergleiche man die oben namhaft gemachten Sammlungen, aber vor allem die „Records of the Past“, deren 1. Serie, herausgegeben von S. Birch, vom 2. bis zum 12. Teil abwechselnd ägyptische Texte, und deren 2. Serie, herausgegeben von A. H. Sayce, in ihren sechs bislang erschienenen Teilen sowohl ägyptische als babylonisch-assyrische Texte enthält. Ferner mögen noch genannt werden:

F. Chabas, Le Papyrus magique Harris, publié et traduit, Chalons 1860. — Mélanges égyptologiques, série I—III. Chalons et Paris 1862 suiv. — Le Calendrier des jours fastes et néfastes (Pap. Sallier IV), trad. complète, ebds. o. J. S. auch seine Zeitschrift: L'Egyptologie, 1874 suiv.

G. Maspéro, Essai sur l'inscription dédicatoire du Temple d'Abydos, Paris 1867. — Hymne au Nil, publié et traduit, Paris 1868.

C. W. Goodwin, The Story of Saneha, an egypt. tale, transl. from the hieratic text, London 1866.

W. Pleyte, Een loofzang aan Ptah (Evangeliespiegel) und De veldslag van Ramses den Groote tegen de Cheta (Theol. Tijds. 1869).

E. v. Bergmann, Das Buch vom durchwandlen der Ewigkeit, Wien 1877.

Georg Ebers, Der geschnitzte Holzsarg des Ḫaṭbastru, Leipzig 1884.

Ph. Virey, Etudes sur le Papyrus Prisse. Le Livre de Ḳaqimna et Les Leçons de Ptah-hotep, Paris 1887.

Louis Ménard, Hermes Trismégiste, trad. compl. Paris 1866.

*H. Brugsch, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum.

Altägyptische Inschriften, gesammelt, verglichen, übertragen, erklärt und autographiert von H. B. 6 Abt. (LX, 1578 S.) Leipzig 1883—91. Besonders wichtig für die Religionsgeschichte ist Abteil. IV: Mythologische Inschriften altägyptischer Denkmäler (S. 619—850 des ganzen Werkes), Leipzig 1884.

* Karl Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques, recueillies en Europe et en Egypte. Publiées, traduites et commentées par K. P. Leipzig 1886 ff.

Religion.

Algemeine Werke.

C. P. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1869—72. 1. Boek: Egypte. Verkürzte französische Übersetzung von G. Collins, Paris 1882. Vollständige englische des 1. Buches von James Ballingal, London 1882.

F. Nippold, Aegyptens Stellung in der Religions- und Culturgeschichte, Berlin 1869.

P. Le Page Renouf, (Hibbert-) Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt, London and Edinburgh 1880. * Deutsche autorisierte Ausgabe unter dem Titel: Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion erläutert an der Religion der alten Aegypter, Leipzig 1882.

Paul Pierret, Le Panthéon égyptien, Paris 1881. Vgl. von demselben: Discours d'ouverture de l'Ecole du Louvre, Paris 1883.

J. Lieblein, Gammelägyptisk Religion, populärt frem-

stillet, Christiania 1883. — Egyptian Religion, Leipzig 1884.

H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter. 1. Hälfte, Leipzig 1884. 2. Hälfte 1888. Namenregister 1890. * 2. Ausgabe, Leipzig 1890.

* V. v. Straufs und Torney, Der altägyptische Götterglaube. I: Die altägyptischen Götter und Göttersagen, Heidelberg 1889. II: Entstehung und Geschichte des altägyptischen Götterglaubens, ibid. 1890.

A. Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, Münster 1890.

* G. Maspéro, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptienne. 2 vols, Paris 1893. (Bibliothèque égyptologique I. II.)

Plutarch, Über Isis und Osiris, herausgegeben von G. Parthey.

Einzelne Mythen und Kulte.

R. Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung, Berlin 1851. — Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern, Berlin 1856.

W. Pleyte, Lettres sur quelques monuments relatifs au dieu Set, Leiden 1863. — Set dans la barque du soleil, Leiden 1863.

Ed. Meyer, Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig 1875.

H. Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Göttingen 1870.

E. Naville, Textes relatifs au mythe d'Horos dans le temple d'Edfou, Genève et Bâle 1870.

D. Mallet, Le culte de Neit à Sais, Paris 1888.

G. Parthey, Das Orakel und die Oase des Ammon, Berlin 1862.

F. J. Tönnies, De Jove Ammone, Tübingen 1877.
Ch. Nicholson, On the diskworshippers of Memphis, Transactt. of the R. Soc. of Literature, 2. series, vol. IX, part 2, p. 197 ff.
Eug. Plew, De Sarapide, Königsberg 1868.
H. Brugsch, Die Adonisklage und das Linoslied, Berlin 1852.
M. Uhlemann, Das Todtengericht bei den alten Aegyptern, Berlin 1854.
P. Pierret, Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens, Paris o. J.
J. Duemichen, Über die Tempel und Gräber im alten Aegypten, Strafsburg 1872. — Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera, Leipzig 1865. — Der ägyptische Felsentempel von Abu-Simbel, Berlin 1869.
M. de Rochemonteix, Le Temple égyptien, Extr. de la Revue internationale de l'Enseignement, Paris 1887. — La grande Salle hypostyle de Karnak, ibid. 1891.
H. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt, Leipzig 1868.

Zur Ergänzung dieser bibliographischen Angaben greife man zu den mit grofser Sachkenntnis und richtigem Urteil geschriebenen Bulletins critiques de l'Égypte ancienne von G. Maspéro in der Revue de l'Hist. des Religions 1880 suiv. Das zuerst genannte Werk des Verfassers ist durch das vorliegende nicht völlig ersetzt, da es viel ausführlicher ist; mufs aber mit demselben stets verglichen werden, um verfolgen zu können, wo es durch die späteren Entdeckungen zu ergänzen und zu verbessern ist. Nippold's Abhandlung ist nur eine kurze, populäre Übersicht. Von den Hibbert-Lectures von Le Page Renouf, welche viel Schönes und Lehrreiches enthalten, kann man mit H. Lincke sagen, dafs sie zu subjektiv und zu wenig zusammenfassend sind. Lieb-

lein's Egyptian Religion giebt eine gute Kritik derselben. In seinem erwähnten gröſseren Werke hat dieser Autor eine populäre Darstellung der ägyptischen Religion geliefert, welche die Beachtung aller verdient, die der nordischen Sprache mächtig sind. Paul Pierret ist ein vorteilhaft bekannter Ägyptologe und seine — etwas zu flüchtige — Skizze des ägyptischen Pantheons verdient gewiſs Vertrauen, was die Details anlangt; doch ruht sie auf der unbegründeten Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus, aus dem der Polytheismus durch Entartung entstanden sein soll. In dem viel ausführlicheren und tüchtigeren Werke von Brugsch ist sein Gegenstand nach einer veralteten und längst abgethanen religionswissenschaftlichen Methode behandelt; aber der groſse Reichtum an Thatsachen, den es enthält, und die umfassende Gelehrsamkeit, über welche der Verfasser verfügt, machen es unentbehrlich für jeden, der sich mit einschlägigen Studien beschäftigt. Alfr. Wiedemann dagegen bekämpft mit Recht die Vorliebe der meisten Schriftsteller, den Ägyptern ein zusammenhängendes Religionssystem beizulegen, das sie niemals besessen haben. Er geht von der Ansicht aus, daſs alle ägyptischen Götter Lokalgottheiten seien; aber von der relativen Wahrheit, welche in dieser Auffassung liegt, macht er keinen Gebrauch, um die Art der Götter aus der Beschaffenheit ihrer Kultusorte zu bestimmen. Für die rechte Kenntnis der ägyptischen Mythologie hat sein Buch wenig Wert. Das Werk von Ollivier Beauregard, Les divinités égyptiennes (Paris 1866) läſst sowohl bezüglich der Thatsachen als der Methode Alles zu wünschen übrig.

Auf die verschiedenen Monographieen können wir hier nicht näher eingehen. Nur einige der wichtigsten sind aufgeführt. Besondere Aufmerksamkeit verdient die vorzügliche Arbeit von D. Mallet, die in ihrer Art musterhaft ist, und die von Brugsch und Naville, welche wertvolle Beiträge zu der Erklärung der Horosmythen

liefern. Auf dem Gebiete der heiligen Baukunst ist Joh. Duemichen eine hervorragende Autorität, was sowohl seinem oben angeführten gröfseren Werke, als den hier genannten kleineren Arbeiten besondere Wichtigkeit verleiht. Durch Klarheit und Richtigkeit zeichnen sich die beiden Abhandlungen des frühverstorbenen de Rochemonteix aus. Die Abbildungen und Beschreibungen der ägyptischen Tempel und Gräber in der schon genannten Histoire de l'Art von Perrot und Chipiez sind, wie nicht anders zu erwarten, vortrefflich.

Die ägyptische Religion in ihren Beziehungen zu der der Nachbarvölker.

Wiederholt hat man versucht, den Ursprung verschiedener Religionen, Mythen und Riten in der ägyptischen Religion zu suchen, ohne dafs man es weiter gebracht hätte als bis zu mehr oder minder glücklichen Hypothesen, von denen jedoch keine allgemeine Zustimmung oder wenigstens den Beifall der hervorragendsten Autoritäten zu finden vermochte. So hat E. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie I. die ägyptische und zoroastrische Theologie als die Quelle unserer sämtlichen spekulativen Ideen bezeichnet; aber trotz all' seiner Gelehrsamkeit ist ihm der Beweis nicht gelungen. Noch verwerflicher ist die Methode J. Braun's in seiner Naturgeschichte der Sage, Rückführung aller religiösen Ideen u. s. w. auf ihren gemeinsamen Stammbaum (2 Teile, München 1864), deren Titel genug besagt.

Über die wechselseitigen Beziehungen zwischen Ägypten und Israel ist natürlich am meisten geschrieben. Wir erwähnen nur:

W. Pleyte, La religion des Pré-Israélites, Recherches sur le dieu Set, Utrecht 1862.

W. G. Brill, Israël en Egypte, Utrecht 1857.

Uhlemann, Israeliten und Hyksos in Aegypten, Leipzig 1856.

F. J. Lauth, Moses der Ebräer, nach ägyptischen Papyrusurkunden, München 1868.

A. Eisenlohr, Der grofse Papyrus Harris, ein Zeugnifs für die mosaische Religionsstiftung enthaltend, Leipzig 1872.

G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, I. (Nicht mehr erschienen.) Leipzig 1868.

Geo. Rawlinson, Egypt and Babylon from Scripture and profane Sources, London o. J.

G. Maspéro, La liste de Sheshonq à Karnak, London o. J.

Jonas Dahl, Er Jehovadyrkelsen af aegyptisk Oprindelse? Kristiania 1881.

Das Ebers'sche Werk, obwohl jetzt zum Teil veraltet und Hypothesen enthaltend, welche der Autor selbst nicht mehr verteidigen würde, verdient noch immer zurate gezogen zu werden. Auch Pleyte hat seine Vergleichung des Setdienstes mit dem Jahves längst aufgegeben. Lauth's Vermutung ist sehr unwahrscheinlich, und auch diejenige Eisenlohr's, obgleich sie empfehlenswerter scheint, ist bei weitem nicht bewiesen. G. Rawlinson behandelt in populärer Weise alle Stellen des Alten Testaments, welche sich auf Ägypten beziehen, nach der Reihenfolge der Bücher in der gebräuchlichen Übersetzung und ohne irgendwelche Kritik. Maspéro beschäftigt sich aufs neue mit der vielbesprochenen Liste der von Šešonḳ eroberten Orte Palästinas, welche zuletzt von Blau und Brugsch gründlich bearbeitet wurde. J. Dahl bekämpft die Ansicht, dafs der Jahvismus ägyptischen Ursprungs sei.

Alfr. Wiedemann bespricht „Die ältesten Beziehungen zwischen Ägypten und Griechenland“ (Leipzig

1883), welche er nicht früher als die 26. Dynastie ansetzen will.

Über die Elemente der ägyptischen Religion, welche in die altchristliche übergegangen sind, vergleiche man u. a. S. Sharpe, Egyptian Mythology and Egyptian Christianity (London 1863), nur mit grofser Vorsicht zu gebrauchen, und L. Conrady, Die ägyptische Göttersage in der christlichen Legende (Wiesbaden 1882), dem vollkommen zu vertrauen ist.

Zweites Buch.

Allgemeine Werke über die Semiten.

E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 1[re] partie. 2. Edit. Paris 1858. * 4. Ed. 1864. — Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, Paris 1859. — La part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, 5[me] Edit. Paris 1867. — Vgl. F. Max Müller, Chips from a German Workshop, vol. I. (* Essays, Bd. I. Leipzig 1869.)

R. F. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, Stuttgart 1864.

Friedr. Müller, Indogermanisch und Semitisch, Wien 1870. — Vergl. seine Allgemeine Ethnographie S. 437 ff.

D. Chwolsohn, Die semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik, Berlin 1872.

J. G. Müller, Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Japhetiten, Basel 1872.

E. Schrader, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXVII, 1873, S. 397 ff.

M. J. de Goeje, Het vaderland der Semietische volken.

Rectorale Redevoering in Jaarb. der Rijks-Universiteit te Leiden, 1881—82.

F. Hommel, Die Semiten und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte, Leipzig 1881. — Die semitischen Völker und Sprachen. Versuch einer Encyklopädie der semitischen Sprach- und Altertumswissenschaft. I. Bd. Allgemeine Einleitung (Die Bedeutung der Semiten für die Kulturgeschichte). 1. Buch: Die vorsemitischen Kulturen in Aegypten und Babylonien, Leipzig 1883. Nicht weiter erschienen.

J. Halévy, Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques, Paris 1883.

W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites. First Series: The fundamental Institutions, Edinburgh 1889. — New Edition, thoroughly revised by (the late) Author, London 1894. Vgl. S. 284, Anmerk. 1.

Obengenannte Werke enthalten mehr oder minder ausführliche Arbeiten zur Charakterisierung der sogenannten semitischen Völkerfamilie, besonders ihrer Sprache und ihrer Religion. Renan's Hypothese einer ursprünglichen Neigung der Semiten zum Monotheismus wird jetzt wohl von keinem Berufenen mehr vertreten. Ich habe sie bereits in „De Gids" (Februar 1862) bekämpft. Grau steht durchaus auf einem veralteten, supranaturalistischen Standpunkte. Wie geistreich die von Chwolsohn und J. G. Müller vorgeschlagenen Lösungen des Problems auch sein mögen, so haben sie doch mit Recht wenig Beifall gefunden. Hommel und Halévy, obschon sie sich in der sumerisch-akkadischen Frage schnurgerade gegenüberstehen, sind immer belehrend und verfügen über ein bedeutendes Wissen; aber ihre oft sehr paradoxen Behauptungen und Kombinationen sind nicht selten mehr überraschend, als überzeugend. Die Vermutungen von Schrader und de Goeje über das

Stammland der Semiten besitzen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit und verdienen mindestens ernstliche Erwägung.

Babel-Assur.

Zeitschriften und Sammlungen.

Zeitschrift für Keilschriftforschung von Hommel und Bezold, I—II, Leipzig 1884 f., ersetzt durch: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete von C. Bezold, Leipzig 1886 ff., Berlin 1892 ff.

Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale par J. Oppert, E. Ledrain et L. Heuzey, Paris 1884 suiv.

The Babylonian and Oriental Record by Terrien de Lacouperie, London 1886 ff.

Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft von Friedrich Delitzsch und Paul Haupt, Leipzig 1889 ff.

J. Halévy, Recherches Bibliques. — Jetzt ersetzt durch seine Revue Sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, Recueil trimestriel, Paris 1893 suiv.

Johns Hopkins' University Circulars.

V. Revillout, Mélanges assyro-babyloniennes, 1889 suiv.

H. V. Hilprecht, Assyriaca. Eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie. 1. Teil (Publications of the University of Pennsylvania; Series in Philology, Literature and Archaeology Vol. III, Nr. 1), Boston und Halle 1894.

Aufser in diesen Zeitschriften, den Organen verschiedener Richtungen und Schulen der Assyriologie, welche unentbehrlich sind, um auf der Höhe der neuesten Entdeckungen zu bleiben, findet man Artikel, welche das

babylonisch-assyrische Altertum und seine Religion betreffen, auch in den gröſseren orientalistischen und selbst allgemeinen Zeitschriften Europas und Amerikas, wie in dem Journal Asiatique, dem Journal des Savants, dem Journal of the R. Asiatic Society, Hebraica, dem Journal of the American Oriental Society, der Revue de l'Histoire des Religions, den Verhandlungen der verschiedenen Internationalen Orientalistenkongresse und manchen anderen, doch vor allem in den Transactions und den Proceedings of the Society of biblical Archaeology und den Mitteilungen aus den orientalistischen Sammlungen der Königl. Museen zu Berlin. Die Zeitschrift für Assyriologie giebt, wie ihre Vorgängerin, die Zeitschrift für Keilschriftforschung, eine so gut wie vollständige Bibliographie. Die von Kaulen (in seinem später zu nennenden Werke), auch sehr vollständig und chronologisch geordnet, läuft bis 1882 und schlieſst also beinahe an die erstgenannte an.

Das sumerisch-akkadische Problem.

F. Lenormant, Etudes accadiennes, 3 vols, Paris 1873—82. — Lettres assyriologiques, 2me série, Paris 1872. — La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Paris 1874; Chaldaean Magic, its origin and development, London 1877. — Etudes sur quelques parties des syllabaires cunéiformes, Paris 1876. La langue primitive de la Chaldée et les idiomes touraniens, Paris 1874.

J. Halévy, Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie, Journ. Asiat. juin 1874. — La nouvelle évolution de l'Accadisme, Paris 1876 und 1878. — Aperçu grammatical de l'allophonie assyro-babylonienne, Leiden 1884.

J. Oppert, Sumérien ou rien. Journ. Asiat. 1875, p. 442—508. — Etudes sumériennes, Paris 1876.

E. Schrader, Ist das Akkadische der Keilschrifttexte eine Sprache oder eine Schrift? (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXIX, I, 1875.) — Zur Frage nach den Ursprüngen der altbabylonischen Kultur (Kgl. Preuſs. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1884). — Dagegen J. Halévy in Revue Critique, 14 et 21 juillet 1884.

Stanislas Guyard, La question Suméro-accadienne, in Revue de l'Histoire des Rel. t. V, 1882, p. 253.

Paul Haupt, Die sumerischen Familiengesetze, Leipzig 1879. — Akkadische und sumerische Keilschrifttexte I—IV, Leipzig 1881 ff. — Die Akkadische Sprache, mit Anhang von O. Donner, Über die Verwandtschaft des Sumerisch-Akkadischen mit den Uralaltaischen Sprachen, Berlin 1883. — The Babylonian Woman's Language, in Amer. Journ. of Philology, Vol. V, Nr. 1.

H. Winckler, Sumer und Akkad (Mitteilungen des akadem.-orientalischen Vereins), Berlin 1887.

C. F. Lehmann, Die Existenz der sumerischen Sprache (in seinem Werke über Šamaššumukîn, S. 57—173, angeführt auf S. 425).

Obiges Verzeichnis enthält nur die Werke, welche sich ausschlieſslich mit der sumerischen Frage oder mit der Sprache der alten Einwohner Babyloniens befassen. Auch in den anderen assyriologischen Werken, vor allem den historischen, wird hierüber dann und wann ausführlich verhandelt. Vgl. Delitzsch, Grammatik, S. 61—71; Hommel in verschiedenen seiner Werke, hauptsächlich: Die Semitischen Völker und Sprachen I, S. 266—326, und Geschichte, S. 237 ff.; Tiele, Geschichte, S. 59 ff. Im Gegensatze zu Halévy, Guyard, jetzt auch Delitzsch, Pognon und Teloni sind alle anderen Assyriologen, wie sehr auch ihre Meinungen über den Namen und den Charakter der alten Sprache differieren mögen,

einstimmig der Ansicht, dafs sie eine nichtsemitische und keine künstliche ist.

Keilschrift.

J. Menant, Les noms propres assyriens, Paris 1861. — Les écritures cunéiformes, Paris 1864. — Le syllabaire assyrien, Paris 1869—73.

P. Glaize, Les inscriptions cunéiformes et les travaux de M. Oppert, Metz et Paris 1867.

E. Schrader, Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrifttexte (Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft XXIII, III, 1869).

Friedr. Delitzsch, Assyrische Lesestücke, 3. Aufl. Leipzig 1885.

E. de Chossat, Classification des caractères cunéiformes babyloniens et ninévites, Paris o. J.

A. Amiaud et L. Méchineau, Tableau comparé des Ecritures babylonienne et assyrienne, archaïques et modernes, Paris 1887.

R. E. Brünnow, A classified List of all cuneiform ideagraphs, Leiden 1889.

Neben diesen Werken über die Keilschrift, welche nur die wichtigsten ihres Faches sind, und unter denen die Abhandlung von Schrader vorzüglich zu empfehlen ist, wie die Listen von Delitzsch und Brünnow unschätzbare Dienste geleistet haben, können auch die früher angeführten allgemeinen Werke von de Rosny und Berger zurate gezogen werden. Vgl. ferner die Grammatiken.

Sprache und Litteratur.

Grammatiken von Oppert (1860, 2. Ausg. 1867), Menant (1868), Sayce (Comparative 1872. Assyrian 1875), G. Bertin (Abridged Grammars of the languages

of the cuneiform inscriptions 1888, oberflächlich und nach zweifelhafter Methode), Friedr. Delitzsch (Assyr. Grammatik, Berlin 1889, welche die früheren an Brauchbarkeit und wissenschaftlichem Wert übertrifft). Prolegomena von Bezold (Wien 1887) und von Haupt (Journ. Amer. Orient. Society vol. XIII, 1887).

Ein vollständiges Wörterbuch des Assyrischen giebt es noch nicht. E. Norris, Assyrian Dictionary I—III, 1868—72, enthält nur die Verben und ist obendrein gänzlich veraltet. Delitzsch' gröfseres Assyrisches Wörterbuch hat es seit 1887 erst bis zu 3 Lieferungen und noch nicht weiter als א gebracht. * Aber von dem in Aussicht gestellten Handwörterbuch desselben Verfassers sind nunmehr drei Teile erschienen (S. 1—576, א—צ, Leipzig 1894 u. 1895). — Bis dieses Werk vollständig vorliegt, müssen noch die Glossarien nach edierten Texten oder Chrestomathieen die Lücke ausfüllen. Am ausführlichsten ist das von J. N. Strafsmaier, Alphabet. Verzeichnis der assyrischen und akkadischen Wörter im II. Bande der Cuneiform Inscriptions of W. A. (Leipzig 1882), welches jedoch nur die Worte durch eine Anzahl von Stellen erläutert, aber mit Ausnahme des Anfangs die Bedeutung im Deutschen nicht angiebt. Stan. Guyard's Notes de Lexicographie assyrienne (Paris 1883) enthalten kostbare Beiträge zur Kenntnis des Assyrischen. Andere Hilfsmittel sind:

A. H. Sayce, Lectures on the Assyrian Language and Syllabary, London 1877.

G. Evans, An Essay on Assyriology, London and Edinburgh 1883.

K. L. Tallqvist, Die Sprache der Contracte Nabuna'ids (555—538 v. Chr.), mit Berücksichtigung der Contracte Nebukadnezars und Cyrus', Helsingfors 1890.

Th. G. Pinches, Texts in the Babylonian Wedgewriting, London 1882.

Bruto Teloni, Crestomazia assira con paradigmi gram-

maticali. Roma, Firenze, Torino 1887 (Società asiat. italiana).

Abel und Winckler, Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen, Berlin 1890. — Winckler, Altbabylonische Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen, lithographiert von Eug. Bohden, Leipzig 1892.

* Br. Meifsner, Assyrisch-babylonische Chrestomathie für Anfänger, Leiden 1895.

A. Delattre, Les Inscriptions historiques de Nineve et de Babylone, Gand 1879.

A. H. Sayce, Babylonian Literature, London o. J. * Deutsch von K. Friederici, Berlin 1878.

C. Bezold, Kurzgefafster Überblick über die babylonisch-assyrische Litteratur nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1500 Thontafeln des British Museum, Leipzig 1886. (Vgl. S. 130, Anm. 1.) — Catalogue of the cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection of the Brit. Mus., Vol. I. London 1889. (Vgl. S. 130 ibd.) — Die Fortschritte der Keilschriftforschung in neuerer Zeit, Hamburg 1889 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftl. Vorträge von R. Virchow und Fr. von Holtzendorff).

B. Teloni, Libri, Documenti e Biblioteche nell' antica Mesopotamia, Firenze 1890.

Bezold's Überblick giebt unter bescheidenem Titel eine höchst sorgfältige, fast vollständige Aufzählung der gesamten reichen babylonisch-assyrischen Litteratur, soweit sie zugänglich ist: ein unschätzbares Nachschlagebuch. Das Werkchen von Sayce ist sehr anziehend geschrieben; aber man hüte sich vor den geistreichen, jedoch höchst unsicheren Hypothesen, an denen dieser Gelehrte Gefallen findet. Gegen eine derselben, die

Existenz öffentlicher Bibliotheken in Assyrien, ist die Abhandlung von Teloni gerichtet.

Edierte Texte.

Die grofsen Textausgaben ohne Transscription und Übersetzung sind nur für Assyriologen brauchbar. Dazu gehören an erster Stelle die fünf Bände, welche Sir H. Rawlinson nacheinander mit Norris, Smith und Pinches herausgegeben hat, die ziemlich ungenaue Blumenlese von Lenormant, Haupt's vortreffliche Ausgabe der Sintflutsage, die Miscellaneous Texts von S. Alden Smith, welche sehr die Spuren von Übereilung tragen, die ausgezeichneten Babylonischen Texte von J. N. Strafsmaier und B. T. A. Evetts, welche Hunderte von Dokumenten aus der Zeit des Nebukadrezar, Avil-Maruduk, Nergalšaruṣur, Labašimaruduk, Cyrus, Kambyses und Darius publizierten, R. F. Harper's Assyrische und Babylonische Briefe, Heuzey's Ausgabe der von de Sarzec entdeckten Monumente und Hilprecht's Ausgabe der Texte, welche die amerikanische Expedition von Philadelphia in Sippar fand, beides Muster in ihrer Art, und verschiedene von geringerem Interesse. Auch gehören hierher die Ausgaben der in El-Amarna gefundenen Briefe, nämlich die der in Berlin und Bulaḳ befindlichen von Winckler und Abel und die der im British Museum aufbewahrten Briefe von Bezold und Budge, aber der letzteren ist eine ausführliche Inhaltsangabe beigefügt, und obendrein hat Bezold sie in seinem Buche „Oriental Diplomacy" (London 1893) transskribiert. Halévy hat in dem Journal Asiatique von 1890, 1891 und 1892 eine vollständige Transskription und Übersetzung sämtlicher Briefe begonnen, welche er jetzt in der unlängst von ihm begründeten Revue Sémitique fortsetzt, und die vor der Übersetzung von Sayce in den „Records of the Past" den Vorzug

verdient. Übersetzungen einzelner Briefe, u. a. von Zimmern und Delattre, sind in Zeitschriften zu finden. Teil I, III, V, VII, IX und XI der genannten Sammlung und die sechs erschienenen Teile der neuen Serie enthalten Übersetzungen einer sehr grofsen Anzahl Texte, welche sehr ungleich an Wert und Genauigkeit und vor allem, was die älteren Teile anlangt, mit grofser Vorsicht zu gebrauchen sind. Im Folgenden geben wir jetzt ein Verzeichnis der wichtigsten bislang erschienenen:

Texte mit Übersetzungen oder übersetzte Texte.

A. Historische.

Eberhard Schrader, in Verbindung mit L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F. E. Peiser, H. Winckler, Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung von assyr. und babylon. Texten in Umschrift und Übersetzung, 3 Bde, Berlin 1889—92.

* Assyriologische Bibliothek, herausgegeben von Fr. Delitzsch und Paul Haupt, Leipzig 1881 ff. Bislang XIII Teile. Einzelne derselben sind im Folgenden unter ihrem Spezialtitel aufgeführt.

J. M. Price, Introduction into the Inscriptions discovered by Mons. E. de Sarzec, Munich 1887.

J. Menant, Inscription de Hammourabi, roi de Babylone, Paris 1863.

E. Schrader, Die Keilinschriften am Eingange der Quellgrotte des Sebeneh-Su (Kgl. Akad. der Wissenschaften), Berlin 1885.

W. Lotz, Die Inschriften Tiglatpilesar's I. Transscr. Übers. Kommentar, Leipzig 1882.

S. A. Strong, Four Cuneiform Texts, J. R. A. S. 1892, p. 337 ff. Texte aus der Zeit von Ašurbelkala, Maruduk-balatsu-ikbi und Nabû-šum-iškun.

H. V. Hilprecht, Freibrief Nebukadnezar's I. Leipzig 1883.

H. Lhotzky, Die Annalen Asurnazirpal's, München 1885.

V. Scheil, Inscription archaique de Šamši-Ramman IV, transcr. trad. commenté, Paris 1889.

P. Rost, Die Keilschrifttexte Tiglatpilesar's III. Bd. I: Einl. Transscr. Übers. u. s. w. Bd. II: Autographierte Texte. Leipzig 1893.

Oppert et Menant, Les Fastes de Sargon (grande inscription des salles du palais de Khorsabad), Paris 1862.

J. Menant, Inscriptions des revers de plaques du palais de Khorsabad, Paris 1865.

D. G. Lyon, Keilschrifttexte Sargon's, herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erklärt, Leipzig 1883.

E. Schrader, Die Sargonstele des Berliner Museums, Berlin 1882.

H. Winckler, Die Keilschrifttexte Sargon's. Bd. I: Einl. Umschr. Übers. Wörterverz. Bd. II: Texte, autographiert von Abel. Leipzig 1889. Vgl. Dissertat. Inaugur. Berlin 1886.

G. Smith, History of Sennacherib, transl. from the cuneif. inscriptions. Ed. by Sayce, London and Edinburgh 1878.

R. Hörning, Das sechsseitige Prisma des Sanherib, übers. und umschrieben, Leipzig 1878.

H. Pognon, L'Inscription de Bavian (Biblioth. de l'Ecole des hautes Etudes), Paris 1879—80.

B. Meifsner und P. Rost, Die Bauinschriften Sanherib's, Leipzig 1893.

E. A. Budge, The History of Esarhaddon, London 1880.

E. Schrader, Inschrift Asarhaddon's, K. v. Ass., gefunden zu Sendschirli, autograph. von L. Abel. (Mitteil. der Oriental. Sammlungen der Kgl. Museen zu Berlin XI), Berlin 1893.

S. A. Strong, On a unpublished Cylinder of Esarhaddon, „Hebraica" 1892, p. 110 ff. Vgl. G. A. Bar-

ton in „Proceedings of the Amer. Oriental Society“ 1891.
G. Smith, History of Assurbanipal, London 1871.
S. Alden Smith, Die Keilschrifttexte Asurbanipal's, Transscr., Übers., Kommentar und Glossar, Leipzig 1887—89.
F. Hommel, Zwei Jagdinschriften Asurbanipal's, Leipzig 1879.
S. A. Strong, Two Edicts of Ašurbanipal, J. R. As. Soc. 1889.
C. F. Lehmann, Šamaššumukîn, K. v. Babylonien. Inschriftl. Material über den Beginn seiner Regierung. Leipzig 1892. Vgl. Dissertat. Inaug. Monach. 1886.
Joh. Flemming, Die grofse Steinplatteninschrift Nebukadnezar's II. Göttingen 1883.
H. Pognon, Les inscriptions babyloniennes de Wadi Brissa, Paris 1887. Vgl. Hilprecht in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, Heft IX, 1889, S. 491 ff.
J. F. X. O'Connor, Cuneif. Text of a Cylinder of Nebuchadnezzar, Woodstock College (America) 1885.
B. Teloni, Un' Iscrizione di Neriglissar, transscr., tradotta e commentata. Roma 1889.

B. Rechtswesen.

Oppert et Menant, Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée, Paris 1877.
F. E. Peiser, Keilschriftl. Acten-Stücke aus babylon. Städten, Berlin 1889. — Jurisprudentiae babylonicae quae supersunt, Cöthen 1890. — Babylonische Verträge des Britischen Museums, nebst einem juristischen Excurs von J. Köhler, Berlin 1890. — J. Köhler und E. Peiser, Aus dem babylonischen Rechtsleben. I, Leipzig 1890. II, 1891. * III, 1894.
A. Boissier, Recherches sur quelques contrats babyloniens, Paris 1890.

K. L. Tallqvist, Die Sprache der Contracte Nabû-nâ'id's (555—538 v. Chr.), mit Berücksichtigung der Contracte Nebukadnezar's und Cyrus', Helsingfors 1890. — Babylonische Schenkungsbriefe, ibd. 1891.

B. Meifsner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, Leipzig 1893.

C. Eigentlich religiöse.

E. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, nebst Proben assyrischer Lyrik, Giefsen 1874.

P. Haupt, Der babylonische Sintflutbericht, transcr. u. übers. in Schrader's Keilinschr. u. d. A. Test.[2]

J. Halévy, Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie, texte, transcription en caractères hébraiques, traduction, commentaire. Paris 1882.

H. Zimmern, Babylonische Bufspsalmen, umschr., übersetzt u. erklärt, Leipzig 1885.

Alfr. Jeremias, Die Höllenfahrt der Ištar, Leipzig 1886. — Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensage, Leipzig 1891 (kurze Inhaltsangabe des Epos).

Joh. Jeremias, Die Cultustafel von Sippar, Leipzig 1889.

* J. A. Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus aus der Zeit Asarhaddon's und Asurbanipal's. Mit Unterstützung der Universität zu Kristiania herausgegeben. Bd. I: Autographierte Texte. Bd. II: Einl., Umschrift und Erklärung, Verzeichnisse. Leipzig 1893.

* K. L. Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû. Nach den Originalen im Brit. Mus. herausgegeben. Leipzig 1894.

Die oben angeführten historischen und juridischen Texte enthalten wichtige Beiträge zur Kenntnis der babylonisch-assyrischen Religion, weil sie zum gröfsten Teil

Anrufungen der Gottheit und Lobpreisungen verschiedener Götter umfassen oder, was die zweite Gattung anlangt, ihrem Schutze unterstellt werden. Sind auch die Spezialausgaben religiöser Texte nicht zahlreich, so findet man doch noch manche übersetzt in einigen der später zu nennenden Werke, welche von der Religion handeln, wie Smith-Sayce, Chaldaean Genesis, Jensen's Kosmologie und anderen.

Werke über Antiquitäten und Kunst.

Aufser den grofsen Bilderwerken von Botta und Place, Layard und Anderen, der schönen Reproduktion der Basreliefs an den Thoren von Balawat und der von de Sarzec in Tello gefundenen Altertümer kommen vor allem hier in Betracht:

Sir Austin Layard, Nineveh and its remains, London 1848. Discoveries among the ruins of Nineveh and Babylon, London 1853. — Vgl. L. F. Janfsen, Over de ontdekkingen van Nineveh, Utrecht 1850.

F. Finzi, Ricerche per lo studio dell' antichità assira, Torino 1872.

G. Smith, Assyrian Discoveries, an account of explorations in 1873—74, London 1875.

F. Kaulen, Assyrien und Babylonien, Freiburg i. B. 1882.

E. Ledrain, Les antiquités chaldéennes du Louvre, Paris 1882.

J. Menant, Nineve et Babylone (107 gravures), Paris 1887.

G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité. T. II. La Chaldée. l'Assyrie. Paris 1884.

Joach. Menant, Notice sur quelques cylindres orientaux, Paris 1878. — Sur quelques empreintes de cylindres du dernier empire de Chaldée, Paris 1879. — Empreintes de cachets assyro-chaldéens, Paris 1882. —

Les pierres gravées de la Haute Asie, 1re partie, Chaldée, Paris 1884. — Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné, publ. par M. de Clercq avec la collaboration de M. J. Menant, Paris 1885.

Layard's bekannte Schriften haben als getreue Berichte über seine wichtigen Entdeckungen bleibenden Wert. So auch das Werk von George Smith. Kaulen's Buch ist eine fleifsige Kompilation, von konservativ-katholischem Standpunkte aus geschrieben und ohne irgendwelche Kritik, aber sorgfältig. Perrot und Chipiez machen zwar die Kunstgeschichte zu ihrer Hauptaufgabe, bringen sie aber mit Geschichte, Archäologie und Religion in Verbindung; ihre Versuche, die vermutliche Gestalt der alten Tempel aus der der Ruinen und anderen Daten zu erschliefsen, sind sehr beachtenswert. Höchst wichtig ist die Sammlung de Clercq, meist Cylinder, auf denen religiöse oder wenigstens mythologische Objekte abgebildet sind.

Werke über Astronomie und Geographie.

Ed. Frhr. v. Haerdtl, Astronomische Beiträge zur assyrischen Chronologie, Wien 1884.

J. Oppert, Die astronomischen Angaben der assyrischen Keilschrift (Kais. Akad. der Wissensch.), Wien 1885, April.

G. Bilfinger, Die astronomische Doppelstunde, Stuttgart 1888.

J. N. Strafsmaier und J. Epping, Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel, Freiburg i. B. 1889.

J. Oppert, Un annuaire astronomique babylonien, traduit en partie en grec par Ptolémée, Paris 1890.

E. Mahler, Der Kalender der Babylonier (Kais. Akad. der Wissensch. in Wien) I und II, März und Nov. 1892.

Friedrich Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881.

A. Delattre, Esquisse de Géographie assyrienne, Bruxelles 1883. — L'Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes (Revue des questions scientifiques, Octobre) 1884. — Encore un mot sur la géographie assyrienne (ibid. Avril) 1888.

L. A. Oberziner, Divisione politica e militare dell' antica Assiria, Trento 1884.

E. Schrader, Zur Geographie des assyrischen Reichs (Sitzungsberichte der Kgl. Akad. der Wissensch.), Berlin 1890.

Unter den obengenannten Arbeiten verdienen vor allem die des Wiener Astronomen Mahler Beachtung, welcher nicht nur die astronomischen Aufzeichnungen der Ägypter, sondern auch die der Babylonier untersucht und die Resultate seiner bezüglichen Forschungen in den angeführten und anderen kleinen Aufsätzen in den Werken der Kaiserlichen Akademie zu Wien veröffentlicht hat. Delitzsch giebt als Anmerkungen zu einer Rede über die ziemlich belanglose Frage, wohin man ehemals das Paradies verlegte, eine Fülle von Details aus der babylonischen Geographie, welche sein Werkchen noch lange zu einem nützlichen Ratgeber machen werden. Auch Delattre's Studien sind bemerkenswert, obschon man ihren Resultaten nicht immer beizupflichten vermag; nicht minder die Arbeit Schrader's.

Allgemeinhistorische Werke.

J. Kruger, Geschichte der Assyrer und Iranier vom 13. bis zum 5. Jahr. v. Chr., Frankfurt 1856.

H. C. Rawlinson, Outlines of assyrian history, from the inscriptions of Nineveh, London 1852.

J. Oppert, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments, Versailles 1865.

W. Wattenbach, Nineve und Babylon, Heidelberg 1868.

J. Menant, Annales des rois d'Assyrie, Paris 1874. — Annales des rois de Babylone, Paris 1875.

Geo. Smith, Assyria from the earliest times to the fall of Nineveh, London 1875. — The history of Babylonia, ed. by Sayce, London o. J.

E. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Giefsen 1878.

F. Mürdter, Kurzgefafste Geschichte Babyloniens und Assyriens, Stuttgart 1882. — 2. Aufl., revidiert und gröfstenteils neu bearbeitet von Friedr. Delitzsch, Calw und Stuttgart 1891.

Fritz Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens, mit Abbild. und Karten (Oncken's Allgemeine Geschichte), Berlin 1885. — * Abrifs der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Babels. In Tabellenform. Leipzig 1880.

Gius. Brunengo, L'impero di Babilonia e di Nineve, secondo i monumenti cuneiformi comparati colla Biblia, 2 vol. Prato 1885. — Appendice. La Cronologia biblico-assira, ibid. 1886.

C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, 2 Teile. Gotha 1886—88 (Perthes' Handbücher der alten Geschichte).

Hugo Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipzig 1892 (Völker und Staaten des alten Orients I). — Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte, ibid. 1889. — Altorientalische Forschungen I—*III, Leipzig 1893—95.

Z. A. Ragozin, Chaldaea, London and New-York 1887. — Assyria, ibid. 1888.

E. Schrader, Zur Kritik der chronologischen Angaben des Alexander Polyhistor und des Abydenus (Kgl. Sächs. Ges. der Wissensch.), Leipzig 1880. — Die keilinschriftliche Babylonische Königsliste (K. Preufs. Akad.), Berlin 1887.

L. Heuzey, Le roi Dounghi à Tello d'après les découvertes de M. de Sarzec, Paris 1886.

A. Delattre, Les Chaldéens jusqu' à la formation de l'empire de Nabuchodonosor, Paris 1877. 2. Ed. augm. Louv. 1889. Vgl. H. Winckler, Untersuchungen (s. oben). Ein Plagiat? Leipzig 1889.

Gius. Massaroli, Phul e Tuklatpalasar II, Salmanassar V e Sargon, Roma 1882.

P. Haupt, The battle of Halûlê, Andover Rev. 1886, p. 542 ff. — Wâteh-Ben-Hazael, Prince of the Kedarenes, Hebraica vol. I, Nr. 4.

W. Robertson Smith, Ctesias and the Semiramis Legend, Engl. Histor. Review, Apr. 1887.

Vict. Floigl, Cyrus und Herodot, Leipzig 1881.

A. Delattre, Cyrus dans les monuments assyriens, 1890?

R. Schubert, Herodots Darstellung der Cyrussage, Breslau 1890.

G. Brunengo, Il Nabucodonosor di Giuditta. Disquisizione biblico-assira, Roma 1888.

J. Oppert, Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'Antiquité, Paris 1869.

H. Zimmern, Die Assyriologie als Hilfswissenschaft für das Studium des A. T. und des klassischen Altertums, Königsberg 1889.

E. Bonnet, Les Découvertes assyriennes et le livre de la Génèse, Paris 1884.

D. G. Lyon, Assyriology and the Old Testament, Unitarian Rev. Dec. 1887, p. 593 ff.

Die bereits genannten allgemeinen Geschichtswerke von Lenormant und Maspéro behandeln natürlich auch die babylonisch-assyrische Geschichte, sind aber in vielen Punkten veraltet[1]). Duncker ist bei der Benutzung der Quellen für diesen Teil seiner Geschichte des Altertums minder kritisch als sonst. Ed. Meyer ist zuverlässig. Von V. Schmidt (vgl. S. 401) gilt auch hier, was von dem ägyptischen Teil seines Werkes gesagt wurde. Das Buch von Kruger ist durchaus unzuverlässig. Die Skizzen von Rawlinson und Geo. Smith sind überflüssig geworden durch die 2. Auflage von Mürdter's Kompendium, die in Wahrheit das Werk von Friedrich Delitzsch ist. Oppert und Menant gaben eigentlich chronologisch geordnete Übersetzungen historischer Inschriften, welche trotz ihrer Ungenauigkeit und Unvollständigkeit bei dem damaligen Stande der Wissenschaft von Wert waren, nunmehr aber durch die oben angeführte Keilinschriftliche Bibliothek von Schrader alle Bedeutung verloren haben. Gegen die unvorsichtige Methode der damaligen Assyriologen trat im Jahre 1876 A. v. Gutschmid auf in seiner Schrift „Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients“. Leider richtete er seinen Angriff gegen den am wenigsten Schuldigen von Allen, Eberh. Schrader, der ihn denn auch in dem obengenannten Werke bei weitem in den meisten Punkten siegreich widerlegte. Indessen ist v. Gutschmid's Philippika nicht ohne gute Wirkung geblieben.

Die Geschichtswerke von Hommel und Tiele tragen den verschiedenen Charakter der Sammlungen, zu welchen sie gehören; das erstere giebt eine umständliche Erzählung mit Einschaltung zahlreicher Übersetzungen und mit Abbildungen, das zweite faſst die

---

1) * Natürlich gilt dies nicht von der neuen Ausgabe von Maspéro's Histoire ancienne, welche inzwischen erschienen ist (Paris 1894 en cours de publication).

historische Darstellung kürzer und ist hauptsächlich dazu bestimmt, in die Kenntnis und Kritik der Quellen einzuführen. Jenes handelt sehr ausführlich von den ältesten Zeiten; dieses, bezüglich der fraglichen Periode skeptischer, beschäftigt sich absichtlich mehr mit der späteren Geschichte. Beide Werke ergänzen einander gewissermafsen. Der Zweck von Pater Brunengo's Werk wird schon im Titel ausgesprochen: Harmonistik auf römisch-katholischem Standpunkte; aber es beruht jedenfalls auf gediegener Kenntnis der Keilschrifttexte. Auch Winckler ist mit den Quellen vollkommen vertraut, und Alles, was er schreibt, zeichnet sich durch Scharfsinn und Originalität aus; aber er stellt oft die gewagtesten Hypothesen in eine Linie mit den bestverbürgten Resultaten. Sein Werk will nicht mehr als eine umfassende Skizze sein und verweist deshalb nicht auf die Quellen.

Die in dem zweiten Absatze erwähnten Schriften betreffen einzelne Punkte; der letzte giebt die Titel einiger Werke, welche die Beziehungen zwischen assyrischen, ägyptischen und alttestamentlichen Studien behandeln.

Religion.

F. Münter, Religion der Babylonier, Kopenhagen 1827.

E. Hincks, The Assyrian Mythology (Transact. R. Irish Acad. Vol. XXIII), Dublin 1855.

C. P. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis, 2e Boek. — Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, 2e Hoofdst. Französische Ausgabe p. 87 suiv. — De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, Amsterdam 1877. (Deutsch von K. Friederici, Leipzig [1878] o. J.) — La Déesse Istar dans le mythe babylonien, Leiden 1884. — De Hoofdtempel van Babel en die van Borsippa naar de

Opschr. van Nebukadrezar II (K. Akad. van Wetenschappen) Amsterdam 1866. Kurze Zusammenfassung in der Zeitschrift für Assyriologie 1887, S. 179 ff. — De beteekenis van Ea en zijn verhouding tot Maruduk en Nabû (K. Akad. van Wetensch.) Amsterdam 1887.

F. Lenormant, Essai de Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose, Paris 1872. — La légende de Sémiramis, Paris 1873. — Le Déluge et l'Epopée babylonienne, Paris 1873. — La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Paris 1875. Chaldaean Magic, its origine and development, with considerable additions by the author, London (1877).— Les dieux de Babylone et de l'Assyrie, Paris 1877. — Les Origines de l'Histoire, 2. Edit. Vol. I: La création de l'homme et le déluge, Paris 1880. Vol. II, 1. 2: L'Humanité nouvelle et la dispersion des peuples, Paris 1882—84.

J. Oppert, L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, Paris 1875. — Fragments mythologiques, in der Histoire d'Israël von E. Ledrain. — Le Poème chaldéen du déluge, Paris 1885.

Geo. Smith, The Chaldaean account of Genesis, London 1875. * 6. Aufl. 1880. (Vgl. Sayce in Academy, 1. Januar 1876. Deutsche Übersetzung von H. Delitzsch, mit Anmerkungen und Zusätzen von Fr. Delitzsch, Leipzig 1876.)

Paul Haupt, Der keilinschriftliche Sintflutbericht, Leipzig 1881. (Vgl. Ed. Suefs, Die Sintfluth, Leipzig 1883.)

A. H. Sayce, (Hibbert-) Lectures on the Religion of the ancient Babylonians, London and Edinburgh 1887. (Vgl. Halévy in Revue de l'Hist. des Rel. 1888.)

Alfred Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887.

P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien. Strafsburg 1890. (Vgl. Halévy in Revue de l'Hist. des Rel. 1890.)

Münter's Werk, bemerkenswert für seine Zeit, ist noch vor den grofsen Entdeckungen der Assyriologie geschrieben, deren erste Frucht auf diesem Gebiete das von Hincks ist. Die zahlreichen Schriften Lenormant's zeugen von ausgedehnten Kenntnissen, Scharfsinn und grofser Belesenheit, leiden jedoch an mangelnder Kritik infolge von Überhastung. Delitzsch's Ausgabe von Smith's Chaldäischer Genesis verdient bei weitem den Vorzug vor der englischen wegen der richtigeren Übersetzungen und des reicheren Inhalts. Die Vorlesungen von Sayce zeigen in ihrem Charakter vielfache Ähnlichkeit mit den Werken Lenormant's: es ist viel aus ihnen zu lernen, und sie regen zu eingehenderer Untersuchung an, müssen aber mit Vorsicht gebraucht werden. Jensen's Kosmologie ist eine vortreffliche Arbeit, die — wenn auch manche Ansichten des Verfassers zu begründeten Zweifeln Anlafs geben — als kritische Bearbeitung der Quellen und wegen ihrer ausgezeichneten Übersetzungen der Texte einen bedeutenden Wert besitzt. Die kleine Schrift von Alfr. Jeremias ist sehr beachtenswert und mufs mit dem verglichen werden, was Halévy über das gleiche Thema in verschiedenen Zeitschriften geschrieben hat.

Drittes Buch.

Vorderasien.

Inschriften und Texte.

Das vortreffliche „Corpus inscriptionum semiticarum", welches seit einigen Jahren in Frankreich herausgegeben wird, und dessen aus Phönicien stammender Teil von E. Renan bearbeitet ist, hat alle früheren Publikationen dieser Art überflügelt, nicht nur die mifslungenen Versuche von Hamaker und Meier (Erklär. phönic. Sprachdenkmale, 1860, und Über die nabatäischen Inschriften, 1863), sondern auch die für ihre Zeit ausgezeichneten Monumenta Phoeniciae von Gesenius. Daneben verdienen jedoch noch immer verglichen zu werden Renan, Mission de Phénicie (9 Teile, 1864—74), Clermont Ganneau, Mission en Palestine et en Phénicie (1881) und de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques, Paris 1869. Ebenso M. A. Levy, Phönizische Studien, 4 Teile, Breslau 1856—70 und Siegel und Gemmen mit aram., phöniz. u. s. w. Inschriften, Breslau 1869. Im ersten Teil der Studien wird die grofse Inschrift auf dem Sarkophage Ešmunazar's behandelt, bezüglich welcher man vor allem zurate ziehe K. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazar's, Königs der Sidonier, Halle 1868 (vgl. ebds. die Litteratur S. 9 f. Ewald's Erklärungsversuch in den Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1856 läfst viel zu wünschen

übrig). Vgl. auch de Vogüé, Mélanges d'Archéologie orientale, Paris 1868. Von einigen bekannten und schon von Renan und Berger behandelten Inschriften liefert G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften (Götting. Gesellsch. der Wissensch. 1889) eine neue Erklärung, die sehr beachtenswert ist. Ein Werk, welches mir nicht zur Hand ist: A. Pellegrini, Studie d'epigrafia fenicia (Acad. d. Scienze di Palermo, Torino 1891) wird im Litterar. Centralblatt 1892, Sp. 1210 f., von A. S(ocin) sehr gerühmt.

Über den Mešastein vgl. man hauptsächlich R. Smend und A. Socin, die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg i. B. 1886 (mit Tafel), wo die Einwände Dr. Löwy's gegen seine Echtheit genügend widerlegt werden.

Betreffs der phönicischen Sprache findet man den gröfsten Reichtum an Material bei Paul Schröder, Die Phönizische Sprache; Entwurf einer Grammatik nebst Sprach- und Schriftproben (22 Tafeln. Halle 1869).

Vergleichende Untersuchungen.

C. P. Tiele, Vergelijk. Geschiedenis enz. 3e Boek. — Western Asia, according to the most recent discoveries. Rectorial Address, translated by Elizabeth J. Taylor. London (1894) o. J. (Übersetzt aus dem Jaarboek der Rijks-Universiteit te Leiden 1893.) * Deutsche Bearbeitung von G. G. (Georg Gehrich) unter dem Titel: Westasiens Vergangenheit im Lichte der Funde von El Amarna. Nach einer akad. Rectoratsrede von Prof. Dr. Tiele in Leiden (Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1895, Nr. 209—210).

W. Graf Baudissin, Jahve et Moloch, Leipzig 1876.

Eb. Nestle, Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (Gekrönte Preisschrift), Haarlem 1876.

Friedr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religions-

geschichte. Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berlin 1888.

E. Achinard, Israël et ses voisins asiatiques (la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie), Genève 1890.

B. D. Eerdmans, Melekdienst en vereering van hemellichamen in Israël's assyrische periode, Leiden 1891.

* K. Niebuhr, Geschichte des ebräischen Zeitalters. I. Bd.: Erstes Buch bis zum Tode Josuas. Berlin 1894.

* H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von H. Zimmern. Göttingen 1895.

Das Werkchen von Nestle, obschon es nicht unmittelbar in diese Rubrik gehört, ist ihr dennoch zugewiesen, weil dasselbe, was es über die israelitischen Eigennamen ausführt, auch auf die der Nachbarvölker pafst und deshalb zur Vergleichung dienen kann. Baethgen steht auf sehr konservativem Standpunkte, und seine apologetischen Beweisführungen können sich vor dem Forum der Kritik nicht rechtfertigen, obwohl er bisweilen mit gutem Grund einige z. Z. ziemlich allgemein gebilligte Meinungen bestreitet; aber er giebt auf knappem Raume eine richtige und so gut wie vollständige Übersicht dessen, was gegenwärtig über die religiösen Vorstellungen der vorderasiatischen Völker bekannt ist. Von der babylonisch-assyrischen Religion schweigt er. Auch das Werk von Achinard ist eine gute Skizze des gleichen Gebietes, zudem in gefälliger Form. Eerdmans versucht zu bestimmen, was in den Kulten Judas, welche die Propheten der assyrischen Periode bekämpften, israelitischen und was fremden Ursprungs ist. Inwieweit wir ihm beizupflichten vermögen, ist aus dem Text ersichtlich. * K. Niebuhr's Buch enthält eine phantastische und von den gewagtesten Kombinationen

getragene, aber in vieler Beziehung originelle und geistvolle Konstruktion der Urgeschichte der Mittelmeervölker, welche natürlich auch die einschlägigen religionshistorischen Probleme berücksichtigt (vgl. die Recensionen von Siegfried in der Theol. Litteraturzeitung 1894, Nr. 22 und von A. Kl. im Theol. Litteraturblatt 1895, Nr. 7). * Gunkel erörtert das Verhältnis von Gen. 1 und Apc. 12 zur babylonischen Mythologie in umfassender und gründlicher Weise, wobei er eine Beeinflussung der biblischen Kosmologie und Eschatologie durch den Mythus vom Kampfe Maruduk's mit Tiamat nachzuweisen sucht. Trotz des vielfachen Widerspruchs, den sein Werk herausfordert, bleibt es immerhin eine sehr interessante und lehrreiche Lektüre.

Phönicier und Kanaanäer.

F. C. Movers, Die Phönizier, I. Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier. II. Das phönizische Altertum, in 3 Teilen. Bonn 1841. Berlin 1849—56. — Art. Phönizien in Ersch und Gruber's Allg. Encyclopädie XXIV, S. 319—443.

Ph. Berger, Art. Phénicie in Lichtenberger's Encyclopédie des sciences religieuses, t. X.

R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier (Oncken's Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen), Berlin 1889.

F. Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, Leipzig 1891.

F. Münter, Religion der Karthager und Der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos, Kopenhagen 1821.

O. Meltzer, Geschichte der Karthager I, Berlin 1879.

K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852.

Al. Muller, Astarte (Kais. Akad. in Wien) 1861. — Esmun (ebds.) 1864.

Das grofse, seiner Zeit epochemachende Werk von Movers, wie sein Artikel in der Encyklopädie von Ersch und Gruber sind jetzt veraltet, nicht allein bezüglich der in ihnen behandelten Thatsachen, sondern auch der befolgten Methode. Wie bedeutend die Gelehrsamkeit auch sein mag, über welche der Verfasser verfügte: seine gewagten Hypothesen und kühnen Kombinationen zeugen mehr von Scharfsinn als von kritischer Befähigung, und das Bild, welches er von der phönicischen Religion entwirft, ist nicht der Wirklichkeit entsprechend. Münter's Schriften leiden nicht an demselben Übel, stehen aber natürlich jetzt nicht mehr auf der Höhe der Wissenschaft. Die gelehrte Arbeit von Stark über Gaza enthält manche Seite, die noch mit Nutzen studiert werden kann; aber seine Hauptthese, dafs die Philister Pelasger seien, hat er nicht bewiesen oder auch nur wahrscheinlich zu machen vermocht. Pietschmann giebt in durchsichtiger Form die Resultate der jüngsten Untersuchungen, wenn auch die Theorie, welche seine Darstellung der phönicischen Religion beherrscht, bei aller Wahrheit, die sie enthält, einseitig ist. Meltzer spricht in dem ersten Teile seines Werkes (mehr nicht erschienen) nicht von der Religion der Karthager. Über Sanchuniathôn vergleiche man aufser den bereits citierten Studien zur semitischen Religionsgeschichte von W. Graf Baudissin I, S. 1—462, Bunsen in Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte V, S. 240 ff., Ewald, Abhandl. über die phönicische Ansicht der Weltschöpfung und den geschichtlichen Wert Sanchoniathons (Göttingen 1851), Renan, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne de Sanchoniathon (Acad. des Inscript. et B. L. XXIII, 1858, p. 241 suiv.). Wagenfeld, Sanchoniathons Urgeschichte der Phönizier (Hannover 1836) ist ein litterarischer Betrug (* Näheres darüber bei Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, Leipzig 1889, S. 234 f.).

Hethiter.

Eine vollständige Übersicht der bis 1884 entdeckten sogenannten hethitischen Inschriften, zusammengestellt von W. H. Rylands, findet man bei William Wright, The Empire of the Hittites (London 1884), wo zugleich alles, was die Auffindung und die Versuche zur Erklärung der Inschriften betrifft, gesammelt ist. Vortreffliche Abbildungen der wichtigsten Monumente enthält die Histoire de l'Art dans l'Antiquité von Perrot und Chipiez IV. Wer sich einen kurzen Überblick über die vielbesprochene Hypothese eines mächtigen Hethiterreiches, das sich über einen grofsen Teil von Vorderasien ausgedehnt haben soll, zu verschaffen wünscht, lese A. H. Sayce, The Hittites; the Story of a forgotten Empire, London 1888. Dagegen G. Hirschfeld, Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter (Kgl. Akad. Berlin 1887). Auf einem eigenartigen Standpunkte steht der gelehrte Pater C. A. de Cara, der in einer Reihe von Artikeln in der Civiltà Cattolica (Serie XV, vol. I ff.) „Degli Hittîm o Hethei e delle loro migrazioni" überall die Spuren dieses Volkes nachzuweisen sucht, aber ein Rätsel durch das andere erklärt, indem er sie mit den Pelasgern identifiziert. F. E. Peiser's Entzifferungsversuch (Die hetitischen Inschriften, Berlin 1892) hat bislang wenig Beifall gefunden. Über die meist mit den Hethitern identifizierten Kappadocier, welche jedoch Keilschrift gebrauchten, vgl. man u. a. W. Golénischeff, Vingt-quatre tablettes cappadociennes, St.-Pétersbourg 1891.

Jahve und die Götter der Völker.

Natürlich kann es nicht unsere Absicht sein, eine Bibliographie der unsagbar ausgedehnten Litteratur über

Geschichte, Altertümer und Religion Israels zu versuchen. Wir erwähnen nur die neuesten, gröfseren Geschichtswerke von Kuenen (De godsdienst van Israël, Haarlem 1869—70. Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst, Leiden 1882. * Deutsche autorisierte Ausgabe: Volksreligion und Weltreligion, Berlin 1883), Wellhausen (Geschichte Israels I. Bd., Berlin 1878; 2. Auflage unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels, ebds. 1883. * 3. Auflage, ebds. 1886. Abrifs der Geschichte Israels und Judas, in den Skizzen und Vorarbeiten I, Berlin 1884 und in der Encyclopaedia Britannica. * Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894; 2. verbesserte Ausgabe, ebds. 1895), Stade, (Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde, Berlin 1887—88, in Oncken's Allgem. Geschichte in Einzeldarstellungen), womit zu vergleichen die in mehr konservativem Geiste verfafste Geschichte von R. Kittel (Geschichte der Hebräer, 2 Bde, Gotha 1888—92, in Perthes' Sammlung von Handbüchern der alten Geschichte). * Mit besonderer Berücksichtigung der politischen Entwicklung und sorgfältiger Verwertung auch der aufserbiblischen Quellen sind die interessanten Aufsätze H. Winckler's geschrieben: Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I, Leipzig 1895 (Völker und Staaten des alten Orients II). * Für die Kenntnis der israelitischen Antiquitäten ist auf die vortrefflichen Darstellungen von J. Benzinger (Hebräische Archäologie, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, Mohr's Grundrifs der theologischen Wissenschaften II, 1) und W. Nowack (Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 2 Bde, Freiburg i. B. und Leipzig 1894, in Mohr's Sammlung theologischer Lehrbücher) zu verweisen.

* Neben dem zuerst erwähnten Buche Kuenen's behandeln die Geschichte der israelitischen Religion als ihre Spezialaufgabe die Werke von H. Schultz (Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwickelungsstufe. 4. Auflage,

Göttingen 1889) und R. Smend (Lehrbuch der alttestamentl. Religionsgeschichte, Freiburg i. B. u. Leipzig 1893, in Mohr's Sammlung theologischer Lehrbücher), beide im — loseren oder engeren — Anschlufs an die Vatke-Kuenen-Graf-Wellhausen'sche Auffassung; ersteres ausgezeichnet durch gedankenreiche und flüssige Darstellung, behutsames Abwägen der Probleme und ausführliche Litteraturangaben, letzteres in knapper Fassung den neuesten Stand der wissenschaftlichen Forschung spiegelnd. Eine fünfte, völlig umgearbeitete und etwas verkürzte Auflage des Werkes von H. Schultz ist soeben erschienen (Göttingen 1896). In Vorbereitung befindet sich bei S. Hirzel in Leipzig ein „Handbuch der alttestamentlichen Theologie" von A. Dillmann, aus dem Nachlafs des Verewigten herausgegeben von R. Kittel.

Über die von den späteren Propheten bekämpften Kulte in Israel schrieben u. a. H. Oort (De dienst der Baälîm onder Israël, Haarlem 1864, und Het Menschenoffer in Israël, ebendas. 1865) und L. Ferrière (Le Paganisme des Hébreux jusqu' à la captivité de Babylone, Paris 1884), der sich, wie schon aus dem Titel hervorgeht, auf einen ganz anderen Standpunkt stellt als Oort. Vgl. auch die S. 438 angeführte Schrift von Eerdmans.

Schliefslich nennen wir noch die folgenden Werke über

Mythologie und Sagenkunde.

A. Bernstein, Ursprung der Sagen von Abraham, Isaak und Jakob. Kritische Untersuchung, Berlin 1871.

J. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung, Leipzig 1876.

M. Schultze, Handbuch der Ebräischen Mythologie, Nordhausen 1876.

Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensburg 1877.

Jul. Popper, Der Ursprung des Monotheismus, Berlin 1879.

J. Bergel, Mythologie der alten Hebräer. 2 Bde, Leipzig 1882.

K. Budde, Die biblische Urgeschichte, Gen. I—XII, 5. Giefsen 1883.

E. Wietzke, Der biblische Simson der ägyptische Horos-Ra, Wittenberg 1888.

Das geistreiche Büchlein von Bernstein ist eine sehr unterhaltende Lektüre, hat aber für die Wissenschaft keinen Wert. Was Goldziher schreibt, zeichnet sich immer durch gründliches Wissen und Scharfsinn aus, aber seine mythologischen Hypothesen sind trotz dieser Vorzüge nicht überzeugend. Nicht minder gewagt sind die Vermutungen und Kombinationen von Schultze, dessen Werk jedoch viel tiefer steht. Das sehr gelehrte und unparteiische Buch von Popper ist zu breit angelegt, zu konfus und zu wenig kritisch, um zur Lösung des in ihm behandelten Problems viel beitragen zu können. Scholz steht durchaus auf dem alten supranaturalistischen Standpunkte und will daher von einer genuin israelitischen Mythologie und Magie nichts wissen; aber er giebt eine vollständige und gut disponierte Darlegung alles dessen, was für sein Thema aus dem Alten Testament und anderen Quellen zu schöpfen ist. Bergel hat nicht allein die biblischen, sondern auch die talmudischen Sagen gesammelt; aber er erzählt nur, ohne sich in eine Beurteilung oder Erklärung einzulassen. Die sorgfältige und etwas weitschweifige, aber nach guter Methode durchgeführte Untersuchung von Budde ist als Lektüre und zum Studium sehr zu empfehlen. Die Identifikation Simsons mit dem ägyp-

tischen Horos-Ra, welche Wietzke versucht, mufs als gänzlich mifsglückt zurückgewiesen werden. Über die Simsonsage vergleiche man die Abhandlung von Steinthal in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, 1862, S. 110—120 und 129—178, welche — obwohl in manchen Punkten widerlegt — die Grundlage für alle ferneren Untersuchungen bildet.

Berichtigungen.

S. 19 Z. 5 u. ö. lies Maspéro statt Maspero.
S. 20 Z. 28 ist das Komma hinter Herodot zu tilgen.
S. 32 Z. 20 lies Šu statt Su.
S. 70 Z. 25 lies lief statt führte.
S. 81 Z. 12 lies Thebanischen statt thebanischen.
S. 120 Z. 2 lies offiziell statt offenkundig.
S. 124 Z. 26 ist das Komma hinter reicher zu tilgen.
S. 130 Anm. Z. 7 lies Kouyunjik statt Konyunjik.
S. 212 Z. 17 lies išakku statt iššakku.
S. 234 Anm. Z. 6 lies blz. statt p.
S. 259 Anm. 1 Z. 2 lies Dagons statt Dagans.
S. 291 Z. 21 ist das i bei in zu ergänzen.
S. 335 Z. 4 lies Israels statt Irsraels.

Volum

ume 2

Geschichte der Religion im Altertum

bis auf Alexander den Groſsen

von

C. P. Tiele.

Deutsche autorisierte Ausgabe

von

G. Gehrich.

II. Band.

Die Religion bei den iranischen Völkern. Bibliographische Anmerkungen. Nachlese.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes

Aktiengesellschaft.

1903.

Aus der Vorrede des Verfassers zur holländischen Ausgabe.

Meine Absicht war ursprünglich, diesen zweiten Band meiner Geschichte der Religion im Altertum vollständig erscheinen zu lassen. Da er ausschliefslich von der Geschichte des Zarathustrismus handeln sollte, schien mir das von vornherein ziemlich selbstverständlich. Aber die Verleger wünschten sehr, dafs zwischen der Publikation des ersten und des zweiten Bandes eine nicht allzu lange Zeit verstreichen möchte, und für meine Schüler, vor allem für die, welche erst jetzt meine Zuhörer geworden sind, war es nicht gleichgültig, ob sie das früher von mir Besprochene — wenn auch in anderer Form — in Händen hatten oder nicht. Der ganze Band konnte jedenfalls nicht vor dem Ende des folgenden Jahres fertig vorliegen. So beschlofs ich denn, alsbald die erste Hälfte zu veröffentlichen, die ja als Studie über die Quellen, welche wir für die Kenntnis der mazdayasnischen Religion besitzen, ihre Ursprünge und ihre älteste Gestalt in gewissem Sinne ein Ganzes bildet. Wegen der grofsen Wichtigkeit gerade dieser ältesten Periode, deren Lehre und Institutionen das Fundament sind und bleiben, auf welchem die späteren Geschlechter weiterbauen, dieser ältesten Schriften, denen auch von den Gläubigen die gröfste Heiligkeit zuerkannt wird, bin ich hier etwas ausführlicher gewesen. Müfste ich die Lehre und die Gebräuche, von welchen die jüngeren Avestabücher zeu-

gen, mit derselben Ausführlichkeit behandeln, so würde die folgende Lieferung diese erste an Umfang nicht wenig übertreffen, und von zwei Hälften könnte mit dem besten Willen nicht mehr die Rede sein. Aber ich hoffe doch, die Erzählung der weiteren Entwickelung der zarathustrischen Religion etwas knapper fassen zu können als die ihrer Entstehung.

Endlich mufs ich noch bemerken, dafs ich die Berechtigung der Klage empfunden habe, welche einer meiner wohlwollenden Beurteiler aussprach, nämlich dafs ich in meinem ersten Bande zu selten auf die Texte verwiesen habe, aus denen ich die Daten für meine Erzählung schöpfte. Dem in dieser Ausstellung enthaltenen Wunsche bin ich jetzt nachgekommen. Man kann mir nun besser nachrechnen. Denn ich habe nicht nur in der Regel die Stellen citiert, auf welche sich meine Anschauungen gründen, sondern auch da, wo meine Auffassung oder Übersetzung dieser Stellen mit der landläufigen nicht übereinstimmte, dieselbe — soweit das in einem derartigen Werke möglich war — zu rechtfertigen oder wenigstens zu erklären versucht. Doch ist all' dergleichen in die Fufsnoten verwiesen, so dafs der, welcher sich lieber nicht in diese Details vertiefen will, ungestört weiterlesen kann.

Leiden, den 7. Oktober 1895.

Prof. Dr. **C. P. Tiele.**

Vorrede des Herausgebers.

Infolge unvorhergesehener Umstände, welche zu ändern nicht in meiner Macht lag, hat sich das Erscheinen dieser 1. Hälfte des II. Bandes um mehr als ein volles Jahr verzögert. Ich bedauere das um so mehr, als in dem immer noch nicht geschlichteten Streite über das Alter und die Entstehung der zarathustrischen Religion die Stimme des Gelehrten, dessen Arbeit ich hier in deutschem Gewande vorzulegen die Ehre habe, vor mancher anderen gehört zu werden verdienen dürfte.

Um auch in den mir persönlich ferner liegenden philologischen Details die möglichste Sicherheit für eine zuverlässige Wiedergabe bieten zu können, habe ich den Herrn Verfasser gebeten, mit mir eine Korrektur meiner Arbeit zu lesen, und derselbe hat diesen Wunsch in liebenswürdiger Weise erfüllt, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte. Da er bei dieser Gelegenheit auch einige Änderungen und Verbesserungen in seinem ursprünglichen Texte angebracht hat, darf diese deutsche Übersetzung, wie das schon bei dem I. Bande der Fall war, zugleich als eine revidierte Ausgabe des Originals betrachtet werden.

Stellichte (Hannover), im Juni 1898.

Pastor **Georg Gehrich.**

Die vorliegende 2. Hälfte des II. Bandes meiner deutschen Bearbeitung von C. P. Tiele's Geschichte der Religion im Altertum bildet den Schlufs des ganzen Werkes. Es ist dem Verfasser nicht vergönnt gewesen, ihr selbst noch ein Geleitswort mitzugeben. Ehe die letzte Lieferung der niederländischen Ausgabe (Bibliographische Anmerkungen, Nachlese und Inhaltsverzeichnis zum II. Bande) im Druck vollendet war, hat der Tod dem rastlosen Gelehrten die Feder aus der Hand genommen und ihn selbst in jene ewige Welt geführt, deren geheimnisvolle Spiegelungen im Seelenleben der Völker zu erforschen und zu schildern seines eigenen Lebens Mühe und Freude gewesen ist. Dennoch ist sein letztes Werk kein Torso geblieben, wie der aufmerksame Leser sofort erkennen wird. Zwar enthält es nicht die Geschichte der griechischen und der römischen Religion, welche der Verfasser einst in seinen Plan mit aufgenommen hatte (vgl. Bd. I, S. 12); aber diese Veränderung der ursprünglichen Anlage beruht auf einem bereits vor mehreren Jahren gefafsten Entschlusse des greisen Autors, der es mit Rücksicht auf sein vorgeschrittenes Alter für ratsam hielt, sein Werk mit der Darstellung der Religion bei den iranischen Völkern zu beenden. Diese, von jeher ein Lieblingsgegenstand seiner Forschungen und in neuester Zeit ein Gebiet besonders lebhafter wissenschaftlicher Diskussion, ist dafür um so ausführlicher behandelt und füllt den ganzen zweiten Band. Wie G. Maspéro's Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique schliefst also auch die vorliegende „Ge-

schichte der Religion im Altertum" die Völker des Abendlandes von der Betrachtung aus. Über die Grundsätze, nach welchen die Abfassung der deutschen Ausgabe erfolgt ist, habe ich mich bereits früher ausgesprochen; sie sind auch für den letzten Halbband mafsgebend geblieben. In einzelnen Fällen, wo ich den bewährten Rat des verewigten Verfassers nicht mehr in Anspruch nehmen konnte, hat mich Herr Professor Dr. B. D. Eerdmans in Leiden, der mir in zuvorkommendster Weise seine Hilfe anbot, mit gütiger Auskunft unterstützt, wofür ich ihm auch hier meinen verbindlichsten Dank aussprechen möchte.

Von einem wissenschaftlichen Werke, an dessen Übersetzung und teilweiser Ergänzung ich mit einigen Unterbrechungen seit fast neun Jahren in den freien Stunden, welche mein Beruf mir liefs, mit Lust und Liebe gearbeitet habe, kann ich nicht scheiden, ohne mit einigen Worten des Mannes zu gedenken, der es schuf, und dessen Freundschaft mir diese Arbeit erworben hat — eine Freundschaft, die immer zu meinen schönsten Erinnerungen gehören wird. Und ich glaube damit auch einem naheliegenden Wunsche manches Lesers zu entsprechen, der gern etwas Näheres über den hervorragenden niederländischen Gelehrten und sein Lebenswerk erfahren möchte. Freilich was der Heimgegangene seinem Vaterlande und der altberühmten Leidener Hochschule gewesen ist, zu deren vornehmsten Zierden er mehr als zwei Jahrzehnte hindurch gehörte; wie er insbesondere in vielseitiger praktischer und wissenschaftlicher Thätigkeit das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft, in deren Dienst er stand, der aus der reformierten Kirche der Niederlande hervorgegangenen Bruderschaft der Remonstranten gefördert hat, die zuletzt in ihm ihren geistigen Führer verehrte — das alles nach Gebühr zu würdigen, ist hier nicht der Ort. Aber der Name des Dahingeschiedenen besafs auch im Auslande einen guten

Klang: die weltumspannende Wissenschaft, die er hat begründen helfen und der die Hauptarbeit seines Lebens gewidmet war, hat diesen Namen in alle grofsen Kulturländer der Erde getragen. Was der verstorbene Verfasser für die moderne vergleichende Religionswissenschaft geleistet hat, sichert ihm in der Geschichte dieser Disziplin ein bleibendes Gedächtnis und fordert auch an dieser Stelle ein Wort dankbarer Erinnerung.

Sein äufseres Leben ist im ganzen schlicht und still verlaufen, obschon ihm die ehrenvolle Anerkennung bahnbrechender und fruchtbringender wissenschaftlicher Arbeit in reichem Mafse zu teil geworden ist: ein rechtes Gelehrtenleben. Cornelis Petrus Tiele wurde am 16. Dezember 1830 in Leiden geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog dann 1848—1851 das Athenaeum illustre zu Amsterdam, um Theologie zu studieren, während er seine Vorbildung für den praktischen Kirchendienst in dem dortigen remonstrantischen Predigerseminar erhielt. Charakteristisch für seine ganze wissenschaftliche Entwickelung ist — und daraus erklärt sich auch die Bedeutsamkeit der in ihrem Verlaufe erzielten Erfolge —, dafs sie von vornherein unter der Herrschaft einer einzigen Idee stand, die schon der achtzehnjährige Student in voller Klarheit erschaut, und deren Verwirklichung der Mann unter Einsetzung aller seiner Kraft mit zäher Beharrlichkeit erstrebt und darum auch erreicht hat. Als Tiele das Amsterdamer Athenaeum besuchte, wurde dort den Theologiestudierenden während des ersten Studienjahres die sogenannte „Theologia naturalis“ vorgetragen, welche im Gegensatze zur „Theologia christiana“ diejenigen Religionen umfafste, welche man als nicht geoffenbarte zu bezeichnen pflegte. Während Lehrer und Schüler diesem Fach in der Regel nur geringes Interesse entgegenbrachten, fühlte sich der junge Student von ihm gerade besonders angezogen, und schon damals blitzte in seinem Geiste der Gedanke auf, jene

veraltete scholastische Disziplin durch die Anwendung moderner Hilfsmittel und Methoden zu reformieren und sie dadurch zu dem Range einer selbständigen Wissenschaft zu erheben. Während der drei Jahre, welche er in ländlicher Abgeschiedenheit auf seiner ersten Pfarrstelle in Moordrecht verbrachte (1853—1856), setzte er die in Amsterdam begonnenen Studien eifrig fort, erkannte aber bald, dafs er nur dann zu fruchtbaren Erkenntnissen gelangen könne, wenn es ihm möglich sei, sich in die wichtigsten Quellen selbst zu vertiefen. Er beschäftigte sich daher zunächst einige Zeit mit dem Studium des Altägyptischen und ging dann zu dem des Altpersischen über. Hierbei kam es ihm sehr zu statten, dafs er als Student etwas Sanskrit gelernt hatte. Die von einigen Gelehrten vertretene Behauptung, dafs die Religion des Avesta semitischen Ursprungs sei oder sich wenigstens unter semitischem Einflufs entwickelt habe, veranlafste den unermüdlich vorwärtsstrebenden jungen Pfarrer, der inzwischen an die gröfste Remonstrantengemeinde, die zu Rotterdam, versetzt worden war (1856), sich nunmehr mit der babylonisch-assyrischen Geschichte und Kultur eingehend zu befassen, und dank dem Sprachtalent, das ihm eigen war, dank dem eisernen Fleifs, mit dem er jede Mufsestunde, welche er bei der Verwaltung seines Amtes erübrigen konnte, seiner wissenschaftlichen Fortbildung widmete, dank der Begeisterung endlich, mit der er das erwählte Ziel verfolgte, gelang es ihm, ohne fremde Anleitung und lediglich der eigenen Kraft vertrauend, alle Schwierigkeiten zu überwinden und sich eine so gründliche Kenntnis der Quellen und der einschlägigen Litteratur zu erwerben, dafs er bald als Autorität auf diesem Gebiete anerkannt werden mufste.

Eine derartige intensive wissenschaftliche Arbeit drängte natürlich auch frühzeitig zu schriftstellerischer Bethätigung. Abgesehen von einigen theologischen Schriften, die sich mit dem Evangelium Johannis und seinem Wert als Ge-

schichtsquelle beschäftigen, veröffentlichte Tiele während der beiden Jahrzehnte, welche er im Pfarramte wirkte, eine Monographie über die altpersische Religion (De godsdienst van Zarathuštra, Haarlem 1864) und eine umfassende Darstellung der alten Religionen Ägyptens und Westasiens (Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amsterdam 1869—1872. Verkürzte franz. Übers. von G. Collins, Paris 1882; englische von J. Ballingal, London 1882). Die remonstrantische Bruderschaft, welche sich immer durch regen wissenschaftlichen Sinn ausgezeichnet hat, wufste eine so tüchtige Kraft nach Gebühr zu schätzen und berief den Verfasser daher im Jahre 1873 als Professor an ihr theologisches Seminar, welches gleichzeitig von Amsterdam nach Leiden verlegt wurde. Am 13. Februar hielt Tiele in dem zu diesem Zwecke zur Verfügung gestellten Grofsen Auditorium der Leidener Universität seine Antrittsrede über die Stellung der Religionen der Naturvölker in der vergleichenden Religionswissenschaft (De plaats van de godsdiensten der Natuurvolken in de vergelijkende godsdienstwetenschap, Amsterdam 1873) und wenige Jahre darauf verfafste er in knapper, klarer Form die erste wissenschaftliche Darstellung des Gesamtgebiets der Religionsgeschichte: Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, Amsterdam 1876. Dieses kleine Buch begründete seinen internationalen Ruf; es erschien in englischer, französischer, deutscher (Kompendium der Religionsgeschichte, übers. von F. W. T. Weber, 2. Aufl., Prenzlau 1887; kürzlich in 3., umgearbeitet von N. Söderblom, Breslau 1903), schwedischer, dänischer und ruthenischer Ausgabe und bildet die Grundlage von Puini's „Saggi di Storia della Religione“ (Firenze 1882). Als dann im Jahre 1877 das niederländische Hochschulwesen reorganisiert, und im Zusammenhange damit an der Universität Leiden

ein Lehrstuhl für allgemeine Religionsgeschichte errichtet wurde, vermochte man für diesen keine geeignetere Persönlichkeit zu gewinnen, als den bewährten Leiter des remonstrantischen Seminars. Am 10. Oktober desselben Jahres eröffnete Tiele seine akademische Wirksamkeit mit einer Antrittsvorlesung über den Ertrag der Assyriologie für die vergleichende Religionsgeschichte (De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, Amsterdam 1877; deutsch von K. Friederici, Leipzig 1878). Jetzt erst hatte er den Platz gefunden, auf dem sein vielseitiges Wissen und sein hervorragendes Lehrtalent zu voller Geltung kamen, und mehr als zwanzig Jahre lang gehörte er nun mit Männern wie Scholten, Kuenen und Rauwenhoff zu den glänzendsten Sternen der Leidener Alma Mater, während er gleichzeitig seine praktisch-theologischen Vorlesungen am Seminar fortsetzte.

Aber selbst in dieser arbeitsreichen Doppelstellung fand der Unermüdliche noch Zeit zu fruchtbarer litterarischer Thätigkeit. Zunächst verfaſste Tiele für die im gleichen Verlage wie das vorliegende Werk erschienene Sammlung von Handbüchern der alten Geschichte eine auf selbständiger Interpretation und Kritik der Quellen beruhende Babylonisch-assyrische Geschichte in zwei Teilen (Gotha 1886—1888), seiner Zeit ein Meisterwerk, das auch heute noch, obwohl natürlich durch den Fortschritt der Wissenschaft in manchen Einzelheiten überholt, zu den besten einschlägigen Gesamtdarstellungen gehört. Im Jahre 1891 erschien sodann der erste und 1893 der zweite Teil des hier in deutscher Bearbeitung vorliegenden Buches, der Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote, welche der Verfasser selbst im Nebentitel als eine erweiterte und gänzlich umgearbeitete Neuausgabe seiner inzwischen teilweise veralteten „Geschiedenis van den godsdienst tot op de heerschappij der

wereldgodsdiensten" bezeichnete. Selbstverständlich ist sie ebenfalls dazu bestimmt, die 1869—1872 veröffentlichte ausführlichere „Vergelijkende geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten" zu ersetzen. Einer bereits mehrfach an ihn ergangenen, aber wegen anderweitiger dringender Pflichten anfänglich abgelehnten Einladung der Lord Gifford-Stiftung folgend, welche alljährlich an den vier schottischen Universitäten Edinburgh, Glasgow, Aberdeen und St. Andrews Vorlesungen über „natürliche Theologie" oder, wie wir heute sagen würden, Religionsgeschichte und Religionsphilosophie veranstaltet, hielt Tiele in den Jahren 1896 und 1898 an der Universität Edinburgh zwei Serien von Vorträgen zur Einführung in die moderne Religionswissenschaft, welche bald darauf in niederländischer (Inleiding tot de godsdienstwetenschap, 2 Deelen, Amsterdam 1897 bis 1899), englischer und deutscher Ausgabe (Einleitung in die Religionswissenschaft, 2 Bände, Gotha 1899—1901) erschienen. Frei von allem gelehrten Ballast und den in Wirklichkeit nichtssagenden philosophischen Phrasen, welche Bücher dieser Art so oft ungeniefsbar machen, streng objektiv in der Darstellung und Beurteilung der Thatsachen und doch nie trocken und seelenlos, sondern stets von dem lebendigen Hauche einer ausgereiften, für alles Gute und Grofse begeisterten Persönlichkeit erfüllt, dazu in edler, klarer Sprache geschrieben, sind diese zwanzig Vorträge besonders dazu geeignet, auch Fernerstehende leicht und sicher mit den Gedankengängen und Problemen der modernen Religionswissenschaft bekannt zu machen. Die letzten Jahre seines Lebens widmete der arbeitsfreudige Forscher, dem im Alter die Rüstigkeit und Frische der Jugend treu geblieben war, wieder den Studien, mit denen der junge Pfarrer einst seine wissenschaftliche Laufbahn begonnen hatte, nämlich der Geschichte der iranischen Religion, deren Darstellung den II. Band seiner Geschiedenis

van den godsdienst in de oudheid bildet und in den Jahren 1895—1902 erschienen ist. Zugleich veröffentlichte er in der Form eines kurzgefafsten Grundrisses die Hauptgedanken seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie, die er an der Leidener Universität zu halten pflegte (Hoofdtrekken der godsdienstwetenschap, Amsterdam 1901). In diesem kleinen Buche findet man eine kurze, aber sehr klare Übersicht seines eigenen Systems, wie es im Wesentlichen bereits seinen mehr populär gehaltenen und weiter ausgeführten Gifford-vorlesungen zu Grunde liegt.

Als die letztgenannte Schrift erschien, hatte ihr Verfasser bereits seine akademische Lehrthätigkeit eingestellt. Da jeder niederländische Universitätsprofessor gesetzlich verpflichtet ist, mit der Vollendung des 70. Lebensjahres in den Ruhestand zu treten, nahm Tiele, als er am 16. September 1900 das Rektorat der Leidener Universität niederlegte, zugleich Abschied von der Hochschule, die ihn so lange mit Stolz zu den Ihrigen zählen durfte. Aus den Worten, die er ihr bei dieser Veranlassung als Scheidegrufs zurief, spricht neben der Wehmut der Trennung und dem Ernst der Gewifsheit, „dafs es Abend wird und der Tag sich schon zum Untergange neigt“, doch auch in aller Bescheidenheit das dankbare und freudige Bewufstsein des Mannes, der auf eine lange, reichgesegnete Lebensarbeit zurückblicken darf. Wie berechtigt dieses Bewufstsein war, bewies wenige Monate später die herzliche Liebe und Verehrung, mit welcher einheimische wie ausländische Freunde und Schüler den gefeierten Gelehrten an seinem 70. Geburtstage umgaben. Und wenn er bei dieser Gelegenheit äufserte: „Ich bin wie die Kinder, die zu Bett müssen und noch ein wenig aufbleiben möchten; ein Weilchen noch, dann wird es doch einmal Zeit. Und ich hoffe nur dies eine, dafs ich nicht langsam abgebrochen werde!“ — so ist ihm auch dieser Wunsch erfüllt worden. Mit ungebrochener Kraft

durfte er seine Vorlesungen am theologischen Seminar wie seine wissenschaftlichen Studien noch länger als ein Jahr fortsetzen, bis am 11. Januar 1902 ein sanfter Tod seinem Leben unerwartet ein Ziel setzte. Auf dem Friedhofe am Groenesteeg in seiner Vaterstadt Leiden wurde der entschlafene Forscher wenige Tage später zu seiner letzten Ruhe gebettet.

Aber nicht nur in dem engeren Kreise seiner Freunde und Mitarbeiter wird sein Gedächtnis fortleben. „Qu'est-ce qu'une grande vie? — Une pensée de la jeunesse, realisée par l'âge mûr“. Das Ideal seiner Jugend ist zur Wirklichkeit geworden: der Heimgegangene hat als akademischer Lehrer und wissenschaftlicher Schriftsteller lange Jahre hindurch die neue Wissenschaft ruhmvoll vertreten, deren Bauplan schon dem Studenten vorschwebte. Als im September 1900 in Paris der erste internationale Kongreſs für Religionsgeschichte eröffnet wurde, wählte man Max Müller und C. P. Tiele, die beide aus Gesundheitsrücksichten den Sitzungen fernbleiben muſsten, zu Ehrenpräsidenten des Kongresses. Mit Recht, denn sie haben den Grund gelegt, auf dem die dort versammelten Gelehrten weiterzubauen beabsichtigten. Hat der berühmte Oxforder Sprachforscher in seinen Sacred Books of the East eine umfassende und mustergültige Quellensammlung für die vergleichende Religionsgeschichte geschaffen, so hat sein ihm ebenbürtiger, aber anders gerichteter Leidener Freund das ungeheuere Material mit kritischem Scharfsinn zu sichten und mit architektonischem Talent zu organisieren verstanden. „Von den Thatsachen zu Gedanken!“ — diese Losung aller echten Wissenschaft ist für Tieles Arbeit auf dem weiten Felde der Religionsgeschichte stets maſsgebend gewesen und hat sie ebenso vor dem Versinken in den bloſsen Stoff, wie vor subjektiver Willkür bewahrt. In dieser Beziehung sind namentlich die späteren Werke Tieles geradezu vorbildlich.

Noch mehr aber gereicht es dem Dahingeschiedenen zur Ehre, dafs bei ihm niemals der Mensch im Gelehrten untergegangen ist. Eine durch und durch vornehme Natur, reich begabt und vielseitig gebildet — auch als Redner und Dichter hat Tiele sich Freunde erworben —, ein klarer Denker und ein in sich abgeschlossener Charakter, gewann er sich die meisten Sympathieen durch die liebenswürdige Bescheidenheit, die mit allen jenen Vorzügen verbunden war. Wie das eines rechten Mannes Art ist, sprach er wenig von dem, was sein tiefstes Herz bewegte; aber wenn es von frivoler Hand angetastet wurde oder achtlos beiseite geschoben werden sollte, so wufste er für seine scharf ausgeprägte Überzeugung auch ein scharfes Wort zu finden. Und wie allen, welche durch das wechselvolle Spiel der Erscheinungen in ihren ewigen Grund zu schauen gelernt haben, war ihm ein sonniger Humor eigen, der sich über „die Tücke des Objekts" und die kleinen Schwächen seiner Mitmenschen mit einem schalkhaften Lächeln hinwegzusetzen vermochte. Wegen dieser edlen Eigenschaften seines Wesens gehörte ihm nicht nur die Bewunderung der Fernerstehenden, die dem berühmten Gelehrten galt, sondern — was mehr ist — die Liebe aller, die ihm näher traten. Er hat sich selbst das schönste Denkmal errichtet in ihren Herzen.

Auch der Baum, den er gepflanzt hat, wird weiter wachsen und Blüten und Früchte tragen. Die vergleichende Religionswissenschaft hat im letzten Jahrzehnt sich auch in unserem deutschen Vaterlande neue Freunde gewonnen und mehr Beachtung gefunden, obwohl ihre praktische Berücksichtigung noch viel zu wünschen übrig läfst. Und es ist zu erwarten, dafs der Widerspruch ihrer Gegner, der oft in einem Mifsverständnis wurzelt, im Laufe der Zeit immer mehr verstummen wird. Denn man wird sich in den mafsgebenden Kreisen auf die Dauer der Überzeugung nicht verschliefsen können, dafs die vergleichende Religionswissenschaft — die in ihren be-

sonnenen Vertretern selbstverständlich der kirchlichen Theologie nicht im mindesten ihre überlieferte Stellung im Organismus unserer Universitäten streitig machen will, sondern nur neben ihr oder in ihr als unentbehrliche Hilfsdisziplin einen bescheidenen Platz beansprucht — für ein logisches Denken genau dasselbe Daseinsrecht besitzt, wie z. B. die vergleichende Sprachwissenschaft oder die Kunstgeschichte, die beide auf unseren Hochschulen als besondere Lehrfächer behandelt und durch eigene Dozenten vertreten werden. Sehr seltsam ist der oft gehörte Einwand, dafs von einer besonderen Religionswissenschaft schon deshalb keine Rede sein könne, weil es keinem Gelehrten möglich sei, sämtliche Sprachen zu erlernen, in denen ihre litterarischen Quellen zu uns reden. Vermag dies etwa der Historiker — abgesehen von seinem relativ beschränkten Spezialgebiete — oder der vergleichende Sprachforscher? Will man einem solchen monumentalen Werke wie Ranke's Weltgeschichte oder zusammenfassenden Darstellungen wie Ed. Meyer's Geschichte des Altertums und Th. Lindner's Weltgeschichte seit der Völkerwanderung aus dem Grunde wissenschaftlichen Wert absprechen, weil ihre Verfasser nicht alle Quellen für die Geschichte der behandelten Völker und Zeiten im Originaltext zu lesen verstanden? Oder kann man auch nur einen einzigen Kirchenhistoriker namhaft machen, der sämtliche Quellen der christlichen Kirchengeschichte in ihrem ursprünglichen Wortlaut beherrscht? Ist darum die Kirchengeschichte nicht doch eine Wissenschaft, und zwar eine sehr wichtige, und zählen Vertreter dieses Faches wie Neander, F. Chr. Baur, Hase und Harnack nicht doch zu den Gelehrten ersten Ranges? — Auch der andere Einwand ist nicht stichhaltig, den man noch kürzlich von sehr geachteter Seite gegen die geforderte gröfsere Berücksichtigung der allgemeinen Religionsgeschichte erhoben hat: die Geschichte der christlichen Religion bilde einen so bedeut-

samen Ausschnitt aus der religiösen Entwickelung der Menschheit, daſs neben ihr die Kenntnis der übrigen Religionen nahezu überflüssig erscheinen müsse. Gewiſs, an Tiefe des Inhalts und Mannigfaltigkeit der Formen kann sich keine andere Religion mit dem Christentum messen; es ist für uns die Religion. Aber um seinen ewigen Gehalt und seine vielgestaltigen Lebensformen wissenschaftlich zu erkennen und zu verstehen, müssen wir es doch mit dem, was sich sonst auf Erden noch Religion nennt, vergleichen — erst so tritt sein innerer Wert wie seine äuſsere Bedingtheit klar zu Tage. Das gilt auch von der Religion Israels, aus deren mütterlichem Schoſse der Glaube an den Weltheiland hervorging: gerade das vergleichende Studium fremder Religionen hat die fruchtbarsten Anregungen und Fingerzeige für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments gegeben und zugleich die Erhabenheit des Gottes der Propheten und Psalmisten in neuem Lichte gezeigt. Überdies ist die Religionsgeschichte nicht nur der Theologen wegen vorhanden. Auch dem, was gemeinhin auf deutschen Hochschulen von Mitgliedern der philosophischen Fakultät als „Religionsphilosophie" gelehrt wird, würde nicht selten eine bessere empirische Grundlage, wie sie nur die vergleichende Religionsgeschichte zu liefern vermag, zu wesentlicher Förderung gereichen, denn auf dem Wege überwiegend apriorischer Konstruktion oder psychologischen Räsonnements läſst sich nun einmal ein wirkliches Verständnis der Religion und ihrer geschichtlichen Lebensäuſserungen nicht gewinnen. Vestigia terrent.

Die Teilung der Arbeit hat in unserer Zeit auch auf dem Gebiete der gelehrten Bildung ungeahnte Dimensionen angenommen, und kein Verständiger wird leugnen, daſs sie den Fortschritt unserer Erkenntnis mächtig gefördert hat. Aber dennoch darf jene keineswegs als das einzig berechtigte Prinzip wissenschaftlicher Thätigkeit an-

gesehen werden. Die Analyse mufs zur Synthese führen, sonst bleibt sie wertlos; und die Kenntnis des Einzelnen mufs das Verständnis des Ganzen erstreben, denn nur dieses ist für das Geistesleben der Menschheit von wirklicher Bedeutung. Ja, es ist so, wie der Dichter sagt: „Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun." Ohne die treue und geduldige Arbeit dieser würden jene wenig ausrichten. Das wollen wir immer offen und gern anerkennen, aber doch darüber nicht vergessen, dafs die schöpferische und gestaltende Königsarbeit höher einzuschätzen ist als aller Kärrnerfleifs. Männern wie Herder und Schleiermacher verdankt die Wissenschaft mehr, als hundert emsigen Spezialisten; ihr Genius hat uns neue Bahnen gewiesen und der Erforschung des religiösen Lebens der Menschheit Aufgaben gestellt, die zu einem grofsen Teile noch heute der Lösung harren. Und neben diesen Gröfseren verdient auch Cornelis Petrus Tiele als ihr Geisteserbe und Nachfolger in den Annalen der Religionswissenschaft mit Ehren genannt zu werden.

Stellichte (Hannover), im Juni 1903.

Pastor **Georg Gehrich.**

Transscription.

In der Transscription der avestischen Charaktere ist soviel wie möglich nach Einfachheit gestrebt. Die Länge der Vokale ist bezeichnet durch ^, z. B. â, î u. s. w. Unter den e-Lauten ist noch das é von ê unterschieden. Der durch âo wiedergegebene Vokal (kein Diphthong) wird ungefähr wie ein dumpfes a, englisch aw in law, saw, gelautet haben.

Die Aspirationen sind sämtlich durch ein h hinter dem Buchstaben bezeichnet: kh, gh, th, dh, zh, mit Ausnahme des f und des š (wie das französische ch, das englische sh, holländisch sj in sjouwer), wobei die drei Nuancen dieses Konsonanten, welche die Avestaschrift unterscheidet, nicht angegeben werden. Das ṅ ist guttural (franz. n in dans, sens), ñ wie unser n in eng, Dank. Das j ist wie das englische auszusprechen und läfst sich durch unser dsch nur unvollkommen wiedergeben, y ist unser j. h̯v stimmt mit dem altgermanischen hw überein.

Diese Transscription ist nur in den Eigennamen und Citaten angewendet, aber nicht in den Fremdwörtern mit deutscher Endung. Wir schreiben daher Irân (eigentlich îrân), aber Iranier und iranisch, Zarathuštra, aber Zarathustrier und zarathustrisch.

Inhalt.

Viertes Buch.

Die Religion bei den iranischen Völkern.

Erstes Kapitel.

Die heiligen Schriften.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der zarathustrischen Religion.

Drittes Kapitel.

Die Stiftung und die erste Entwickelungsperiode der zarathustrischen Religion.

Viertes Kapitel.

Die zarathustrische Religion nach dem jüngeren Avesta.

Fünftes Kapitel.

Die Religion unter den Achaemeniden.

Seite

Bibliographische Anmerkungen.

Viertes Buch.

Berichtigung.

S. 296, Z. 25 lies „vor den sechs irdischen" statt: von den sechs irdischen.

Viertes Buch.

Die Religion bei den iranischen Völkern.

Die Religion bei den iranischen Völkern.

Quellen.

Sehr zahlreich sind die Schriften, aus welchen man die mazdayasnische Religion kennen zu lernen vermag, wie sie unter der Regierung der Sâsâniden blühte und sich seither bis auf den heutigen Tag in einigen Gegenden Persiens, vor allem aber in dem westlichen Indien erhalten hat. Ehe das Avesta in Europa bekannt war, mufste man sich für die Kenntnis des Zoroastrismus hiermit und mit den Berichten der klassischen Schriftsteller begnügen. Am Ende des 17. Jahrhunderts hat der gelehrte Oxforder Professor Thomas Hyde versucht, auf Grund dieser Quellen, und zwar vorwiegend der jüngeren unter ihnen, eine Beschreibung der Religion der alten Perser, Parther und Meder zu verfassen [1]). Es versteht sich von selbst, dafs sie viel Altes enthalten, dafs sie manche Überlieferung mitteilen, manchen Brauch schildern, die schon seit Jahrhunderten existierten. Aber was in ihnen alt und was jung ist, kann mit Sicherheit nur durch die vergleichende Heranziehung der ältesten einheimischen Urkunden entschieden werden. Man ist zu der Ver-

1) Historia Religionis veterum Persarum eorumque Magorum, Oxon. 1700, dem jedoch der andere Titel voraufgeht: Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religio.

mutung berechtigt, dafs sich in ihnen noch erheblich mehr als alt und ursprünglich herausstellen würde, wenn wir das Avesta noch vollständig oder wenigstens etwas mehr von ihm als die jetzt übriggebliebenen Fragmente besäfsen; aber auf solche Vermutungen darf man keine Geschichte bauen. Wir lassen sie daher in der Regel unberücksichtigt und benutzen sie nur gelegentlich zur Erläuterung historisch verbürgter Thatsachen. Als Quellen sind sie für die Periode, mit welcher wir uns ausschliefslich befassen, unbrauchbar.

Die Quellen, aus welchen die Geschichte der Religion der persischen oder iranischen Völker vor dem Sturze des Achämenidenreiches geschöpft werden kann, fliefsen relativ spärlich, obschon diese Spärlichkeit aufgewogen wird durch die hohe Bedeutung der wichtigsten, des Avesta, welches die meisten Überbleibsel in der ursprünglichen Sprache der heiligen Schriften der Zarathustrier enthält. Einige in den letzten Jahren entdeckte und in den gewöhnlichen Kanon nicht aufgenommene Fragmente haben sicher auch zu diesen alten heiligen Schriften gehört. Wir müssen uns hier damit begnügen, auf diese Hauptquelle hinzuweisen. Der Besprechung des Inhalts, des Alters, des Charakters und der Geschichte dieser Bücher mufs ein besonderes Kapitel gewidmet werden. Neben ihnen stehen, wiewohl für die Kenntnis der Religion von etwas geringerem Belang, die Inschriften der jüngeren Achämenidenlinie, von denen die hervorragendsten zu Behištân in Medien und zu Persepolis und Nakš-i-Ruštem in Persien gefunden worden sind. Sie sind altpersisch verfafst; in einer Sprache, die zwar von der des Avesta verschieden, aber doch nahe mit ihr verwandt ist. Obendrein sind die meisten derselben von einer Übersetzung in neu-susischer Sprache begleitet, in welcher man mit grofser Wahrscheinlichkeit die Sprache von Elam oder Susiana in der Achämenidenzeit erblickt, und von einer sogenannten assyrischen, wobei es sich hier mit

Sicherheit um die Sprache Babylons handelt. Ihr Hauptinhalt ist nicht religiöser, sondern historischer Natur. Doch bekennen die Könige — wortarmer zwar als die von Assur, und namentlich die von Babel oder Ägypten, wenn sie ihre Götter verherrlichen, aber mit grofsem Nachdruck — ihren Glauben an Auramazda, den grofsen Gott, und schreiben ihre Herrschaft und ihre Siege seiner Gnade zu.

Mehrfach entlehnt man auch Daten für die Beschreibung der altiranischen Religion dem Bundehiš, einer Schrift in Pehlewi, der Sprache der Sâsânidenperiode, und falls die Hypothese des grofsen Kenners dieser Sprache, E. W. West, — nämlich dafs dieses Werk eine Übersetzung oder Bearbeitung des Dâmdât-Našk, eines der verloren gegangenen Bücher des Avesta sei, — das Richtige trifft, würde nichts gegen eine solche Verwendung dieser Schrift zu erinnern sein. Dafs sie viele alte Bestandteile enthält, wird niemand leugnen. Aber die Redaktion, welche wir besitzen, stammt frühestens aus dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also aus einer Zeit, als auch die Sâsânidenherrschaft längst zu Ende und die mazdayasnische Religion nicht mehr Staatsreligion war. Sollte selbst der Dâmdât-Našk die Grundlage dieser Schrift bilden, so ist sie doch jedenfalls keine genaue Übersetzung desselben. Um von den Anspielungen auf die Araber zu schweigen, welche spätere Zusätze sein könnten, so enthält sie so viel, was allein aus der Sâsânidenzeit herrühren kann, dafs wir unvorsichtig handeln würden, wenn wir alles Übrige als Zeugnis für die religiösen Anschauungen der Jahrhunderte vor Alexander annehmen wollten. Eine Sichtung ist vor der Hand unmöglich. Wir werden diese Quelle daher nicht benutzen. Das Gleiche gilt in noch erhöhtem Mafse von allen anderen Pehlewischriften, deren Wert für die Interpretation des Avesta wir nicht in Abrede stellen wollen, während sie als Quellen für die Religion unserer Periode nicht in Betracht kommen.

Der einzige Zeitgenosse der Achämeniden unter den hellenischen Schriftstellern, der etwas über die Religion der Perser berichtet, ist Herodotos. Sein Feind Ktesias, welcher Arzt am persischen Hofe war, hatte die schönste Gelegenheit, seine ehemaligen Landsleute über die in seinem Adoptivvaterlande herrschende Religion zu unterrichten, und hat vielleicht auch darüber geschrieben, aber die erhaltenen Fragmente seines Werkes handeln nicht von der Religion. Wenn wir berücksichtigen, wie geringes Vertrauen er bezüglich seiner historischen Mitteilungen verdient und ebenso hinsichtlich des wenigen, was er über die Religion der Babylonier und Assyrer sagt, so ist dies wahrscheinlich nicht sehr zu bedauern, obgleich er hier aus eigener Anschauung berichten konnte. Herodot giebt in seinem 1. Buch, Kap. 131—140, eine verhältnismäfsig ausführliche Beschreibung der Religion und der Sitten der Perser, welche sehr wahrscheinlich auch für die Meder zutrifft. Hat er nun selbst Persien besucht — was nicht sicher ist, oder sich nur von kleinasiatischen Persern über ihre Heimat und ihre Geschichte belehren lassen — was wahrscheinlicher ist: jedenfalls schildert er die Verhältnisse, wie sie zur Zeit Artaxerxes' I., um die Mitte des 5. Jahrhunderts vor Christus, beschaffen waren. Falls er ältere griechische Quellen benutzt haben sollte, könnte sich seine Beschreibung auf eine etwas frühere Periode beziehen. Aber zu dieser Vermutung liegt kein genügender Grund vor.

So viel steht fest: was er berichtet, ist weder von ihm selbst noch von seinem Gewährsmann aus persischen heiligen Schriften geschöpft. Es ist das Resultat eigener oder fremder Beobachtung und mündlicher Mitteilungen; nicht die offizielle Lehre der Priesterschulen, sondern die alltägliche Praxis, welche sich natürlich von den Vorschriften und Idealen der Theologen einigermafsen unterschied. Das mufs man vor allem beachten bei der Beurteilung des Wertes seiner Schilderung, welche durch

die Lehren des Avesta nicht Lügen gestraft wird, wenn sie ihnen zu widersprechen scheint, aber auch nicht beweist, dafs das Avesta aus anderer Zeit und anderer Sphäre stammen müsse. Die Übereinstimmungen sind zu zahlreich und zu merkwürdig, als dafs man daran zweifeln könnte, dafs er wirklich die zarathustrische Religion meint. Nicht immer steht er ganz auf der Höhe: was er Kap. 139 über die persischen Namen sagt, zeigt, dafs er hier seinen Gewährsmann nicht begriffen, und wenn er Kap. 131 Mithra für eine weibliche Gottheit hält, welche die Perser von den Arabern übernommen hätten, so liegt auf der Hand, dafs er ihn mifsverstanden hat. Doch solche Ungenauigkeiten sind leicht zu verbessern, und es ist kein Grund vorhanden, seine Mitteilungen als unglaubwürdig zu verwerfen. Sie liefern im Gegenteil ein kostbares Hilfsmittel, um zu untersuchen, was zur Zeit der Achämeniden von der zarathustrischen Religion bereits allgemein recipiert war.

Sehr zu beklagen ist, dafs die Werke des Theopompos verloren gegangen sind. Im 8. Buche seiner Philippina behandelte dieser Zeitgenosse des Philippus und Alexander auch die Lehre der Magier. In Verbindung mit der Tradition der Pârsis, dafs Alexander die heiligen Schriften der Zoroastrier ins Griechische übertragen liefs, was sicher nicht buchstäblich aufzufassen ist, würde es sehr wichtig sein zu wissen, was Theopompos von der in ihnen enthaltenen Lehre gelesen oder gehört hatte. Plutarch hat sein Werk gekannt und zurate gezogen. Wo er von den aufeinanderfolgenden Weltepochen spricht, welche die Perser annahmen, über den Streit zwischen Oromazdes und Areimanios und die Vernichtung des letzteren, führt er ihn an. Wahrscheinlich hatte er auch die in mancher Hinsicht sorgfältige Beschreibung der zarathustrischen Theologie, welche er in derselben Schrift [1]) giebt, ihm zu verdanken.

1) De Iside et Osiride, c. 46—47. Ziemlich richtig ist die

Es müfste denn sein, dafs er dies aus Hermippos geschöpft hätte, einem Zeitgenossen des Ptolemaios Euergetes (247—222 v. Chr.), von welchem Plinius [1]) versichert, dafs er die religiösen Lehren der Perser nach ihren eigenen Büchern studiert und einen ausführlichen Bericht über die zwei Millionen Verse geliefert habe, welche dieselben enthalten. Auch das Werk des Hermippos ist gänzlich verloren gegangen, für die Geschichte der mazdayasnischen Religion ein unberechenbarer Verlust. Nicht so sehr, weil wir, ebenso wenig als das mit Plutarchs Berichten der Fall ist, viel aus ihm erfahren würden, was in den älteren und jüngeren einheimischen Quellen nicht zu finden wäre, sondern weil aus ihm hervorgehen würde, was damals schon bei den Zarathustriern Geltung besafs, und weil es über die Frage nach dem Alter des Avesta viel Licht verbreiten könnte.

Deshalb ist die Mitteilung des Diogenes Laertius (der auch Theopompos anführt), dafs Eudoxos, der Zeitgenosse Platons, und Aristoteles die Lehre von dem Kampfe zwischen Zeus-Ormazdes und Hadês-Areimanios schon kannten [2]), trotz ihrer Kürze von höchster Bedeutung.

Erklärung, welche er von vier der sechs Amešaspends giebt, aber Haurvatâṭ und Ameretâṭ hat er nicht gut verstanden. Was er erzählt über das Verbergen von 24 durch Oromazdes geschaffenen Göttern in einem Ei, welches durch ebenso viel Gegenschöpfungen des Areimanios geöffnet wird, ist bislang durch keinen älteren zarathustrischen Text bestätigt. Für das, was in späteren Schriften einigermafsen mit dieser Vorstellung übereinstimmt, vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien, S. 284.

1) Historia naturalis XXX, 1. Windischmann, dem die zwei Millionen übertrieben vorkommen, will statt vicies centum milia versuum lesen vicies dena milia versuum und weist nach, dafs diese 200 000 Zeilen so ziemlich mit demjenigen übereinstimmen, was über den Umfang des Avesta zur Zeit der Sâsâniden berichtet wird. Auch ich möchte für die Genauigkeit dieser zwei Millionen nicht einstehen. Aber das sâsânidische Zend-Avesta galt nur als ein Überbleibsel der reicheren Litteratur, welche zur Zeit Alexanders existierte.

2) Prooemium, capp. 6 und 9.

Gehört auch Strabo schon zum 1. Jahrhundert v. Chr., so verdient er doch erwähnt zu werden, weil das, was er über persische Kultgebräuche bei den Kappadokiern aus eigener Erfahrung mitteilt, von wesentlichem Belang ist [1]), obschon er sonst augenscheinlich aus anderen Schriften, teilweise selbst aus Herodot schöpfte.

Was endlich Pausanias an einer einzigen Stelle [2]) von den Gebräuchen der Magier sagt, stimmt ziemlich mit dem überein, was aus dem Avesta bekannt ist.

Übrigens können wir uns damit begnügen, auf die noch immer nicht veraltete Abhandlung von Fr. Windischmann über die Stellen der Alten, welche auf den Zoroastrismus Bezug haben [3]), zu verweisen, wenn wir auch nicht mit ihm die Echtheit der Fragmente des Xanthus Lydus und des Platon zugeschriebenen Dialogs, welchen er heranzieht, anzunehmen vermögen.

---

1) Man vgl. aufser XI, 8, 4 besonders das XV. Buch, und hier u. a. 2, 14; 3, 1; 3, 7 f.; vor allem 3, 13 ff.

2) V, 27, 2 und 3.

3) „Stellen der Alten über Zoroastrisches" in Zoroastrische Studien, S. 260—313.

Erstes Kapitel.

Die heiligen Schriften.

1. Das Zend-Avesta der Sâsâniden.

Die Geschichte der mazdayasnischen Religion fällt zu einem guten Teil zusammen mit der der heiligen Schriften der Zarathustrier. Deshalb müssen wir uns erst näher mit diesen Schriften selbst befassen. Der gröfste Teil derselben ging verloren. Wie schon erwähnt wurde, gab es, als Alexander das persische Reich stürzte, bereits eine reiche zoroastrische Litteratur, der unter anderen Hermippos die Materialien für sein Werk entnahm. Nach einer parsischen Überlieferung, auf welche wir später zurückkommen, soll der griechische Eroberer diese Bücher teils verbrannt, teils nach seiner Heimat gesandt haben, und erst die Arsakiden, später die Sâsâniden (226—636 n. Chr.) sollen die Überreste derselben gesammelt haben. Sicher ist, dafs unter der Herrschaft der letzteren ein Kanon oder eine heilige Schrift im Gebrauch war, welche den alten Text, Avesta, mit seiner Erklärung, Zend, enthielt und aus diesem Grunde gewöhnlich Zend-Avesta heifst. Dieser Kanon zerfiel in einundzwanzig Nasks oder Bücher, von denen man im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung noch zwanzig in der ursprünglichen Sprache, neunzehn aufserdem in der Pehlewi-Übersetzung mit erklärenden Glossen besafs. Auch diese Sammlung existiert jetzt nicht mehr. Sie ging verloren, nicht gerade infolge

der Einführung des Islâm — denn dieser herrschte im 9. Jahrhundert schon lange — sondern erst später unter der tatarischen Herrschaft, durch die Ungunst der Zeiten und die Sorglosigkeit und Unwissenheit der Gläubigen. Den Trümmern dieser Sammlung sind die folgenden Abschnitte dieses Kapitels gewidmet.

Es könnte scheinen, als ob die Besprechung des Zend-Avesta der Sâsâniden nicht zu unserer Aufgabe gehörte, weil wir unsere Geschichte nicht weiter fortsetzen als bis zu Alexander dem Grofsen. Aber thatsächlich liegt die Sache anders. Wenn das Avesta auch, falls es ganz erhalten geblieben wäre, nur unter gewissem Vorbehalt als Quelle für die Kenntnis der zarathustrischen Religion vor dem Sturze der Achämeniden würde dienen können; wenn die alten Schriften auch in ihm im Geiste der Zeit überarbeitet und neu redigiert wurden: die alten Schriften sind doch in ihm enthalten und machen den Kern desselben aus. Es ist demnach von Belang, zu untersuchen, was wir noch von ihm wissen können; auch weil so auf das, was erhalten blieb, ein erwünschtes Licht fällt.

Über den Inhalt des sâsânidischen Zend-Avesta giebt der Dînkart, eine Schrift in Pehlewi aus dem 9. Jahrhundert n. Chr., mehr oder minder ausführliche Mitteilungen. Der Verfasser scheint sowohl das Original als die Übersetzung mit den eben genannten Ausnahmen noch vor sich gehabt zu haben. Nur die letztere verstand er. Das erstere war für ihn ein Buch mit sieben Siegeln. Das geht daraus hervor, dafs er nichts über den Inhalt jenes einen Nask zu berichten weifs, den er zwar noch in der alten Sprache, aber nicht in Übersetzung besafs. Was er liefert, ist also lediglich ein Auszug aus dieser Übersetzung mit all ihren Ungenauigkeiten, Umschreibungen, Glossen und jüngeren Zusätzen. Sorgfältig scheint der Auszug allerdings zu sein; wenigstens die Übersicht über den Inhalt des Vendîdâd, welche

der Verfasser giebt, stimmt ziemlich mit dem Original überein. Aber es kommen Details aus der Zeit der Sâsâniden, ja hin und wieder selbst Anspielungen auf die Araber darin vor, so dafs man gut daran thun wird, nur dasjenige als alt zu betrachten, was mit der Lehre der ursprünglichen Texte, soweit wir sie noch besitzen, im Einklang steht.

Der Dînkart enthält zwei Anordnungen der einundzwanzig Bücher, von denen keine die ursprüngliche sein kann. Die eine teilt sie in drei Arten, zu deren jeder sieben Nasks gehörten: nämlich sieben gâthische, sieben hadha-mãthrische und sieben Gesetzbücher. Diese Einteilung stimmt nur teilweise mit dem Inhalt der Bücher überein. Aus den eigenen Worten des Autors geht deutlich hervor, dafs eigentlich nur vier zu den Gâthas gehören, und dafs nur fünf auf den Namen von Gesetzbüchern Anspruch erheben können, so dafs alle übrigen thatsächlich zu den hadha-mãthrischen, denen gemischten Inhalts, gerechnet oder wenigstens so charakterisiert werden müssen. Die zweite Anordnung ist eine theologische Spielerei; in ihr entspricht jedes Buch einem der einundzwanzig Worte des Ahuna-vairya-Gebets „der Quelle der Quellen der Religion". Vielleicht ursprünglicher und jedenfalls rationeller ist die Reihenfolge, in welcher ungefähr alle persischen Rivâyets die Nasks aufzählen, und der wir daher bei unserer kurzen Beschreibung des Zend-Avesta uns anschliefsen werden.

An der Spitze steht der Stôt-yašt (staota-yêsnya), der jetzt noch ganz in dem Yasna enthalten ist und die ältesten Lieder, die Gâthas, nebst anderen alten Texten umfafst. Mit Recht hat der gröfste Kenner der Pehlewilitteratur, West, bemerkt, dafs der Stôt-yašt und besonders die Gâthas den Mittelpunkt bilden, um welchen alle Nasks sich angesetzt haben, und dafs diese Texte in der Sâsânidenzeit weder gröfser noch kleiner waren als jetzt.

Vielleicht würde man sie besser das Fundament nennen, auf welchem alles andere ruht. Die drei unmittelbar folgenden Nasks sind oder sollen sein Kommentare zu den Gâthas und den ältesten Gebeten. Der erste derselben, der Sûtkar, kann nur mit einigem guten Willen so genannt werden; ich würde selbst Anstand nehmen, diesen Nask eine Sammlung von Homilieen nach dem Vorbilde der Gâthas zu nennen, wenn man auch dabei beschönigend hinzusetzen will, dafs „Homilieen wohl einmal etwas weit vom Texte abschweifen". In Wahrheit stehen, soweit wir wenigstens nach der Inhaltsangabe des Dînkart urteilen können, manche Kapitel mit den Liedern, zu welchen sie herkömmlich gerechnet werden, nicht im mindesten Zusammenhang [1]). Viel mehr von einem Kommentar hat der Varstmânsar. Er ist nicht nur nach der Ordnung der Gebete und Lieder eingeteilt (wenigstens nach einer Einleitung, welche die wunderbare Geburt Zarathuštras erzählt), sondern hält sich wirklich meist an das, was an der entsprechenden Stelle des Pehlewi-Yasna zu finden ist [2]), obschon bisweilen in ihm Dinge behandelt werden, von denen weder in den alten Texten, noch in der Übersetzung unseres Wissens die Rede ist, und obschon von Mânî und seinen Nachfolgern (215 n. Chr. und folgende Jahre) und sogar von dem 9. und 10. Jahrhundert nach „dem Kommen der Religion", d. h. nach

1) Man vgl. z. B. in Dînk. IX das 6. Kap., das zu Yasna 29 gehören soll und nicht einmal Gèuš-urva erwähnt, oder Kap. 7, das von etwas ganz anderem handelt als von den beiden Geistern in Yasna 30, und dergl. mehr.

2) Als Beispiel der Art und Weise, in welcher dies geschieht, mag das Folgende dienen: In Fargard 15 wird u. a. von der ḫvaêthvadâta, der Heirat zwischen Verwandten, gesprochen und Aurhmazd selbst als Beispiel herangezogen. Die Veranlassung dazu ist die Stelle in Yasna 44, wo Speñta Ârmaiti seine Tochter heifst, in Beziehung gesetzt zu einer sonst vorkommenden Mythe, welche sie seine Gattin nennt, woraus man den Schlufs zog, dafs er (wie Manu) mit seiner eigenen Tochter vermählt war.

der einheimischen Chronologie von dem 5. und 6. oder selbst von dem 6. und 7. Jahrhundert n. Chr., natürlich in prophetischer Form gesprochen wird. Darf man die Gâthas einigermafsen mit einer vedischen Saṃhitâ vergleichen, so würde man diesen Nask ein Brâhmaṇa nennen können. Noch enger an die Gâthas und die zu ihnen gehörenden Texte schliefst sich der Bako-Nask an, wenigstens der Reihenfolge nach. Das Buch erhebt nicht den Anspruch, ein vollständiger Kommentar zu sein, sondern der Verfasser wählt einige Teile (bako, bagha, Stück, Fragment) aus und knüpft an diese seine Betrachtungen an, wobei es jedoch auch meist schwierig ist, den Zusammenhang zu erfassen [1]). Die ersten drei Fargards des Bako-Nask, eine Art Auslegung zu den drei heiligen Gebeten enthaltend, besitzen wir noch im Original [2]).

Auf diese eigentlich „gâthischen" folgten die sieben Bücher vermischten Inhalts, die hadhamāthrischen, welche sowohl von religiösen Zeremonien und Bräuchen als von Legenden, Mythen, Kosmogonie und dem mazdayasnischen Gesetz handelten. Der wichtigste dieser Nasks scheint der Dâmdâṭ, „die Hervorbringung der Geschöpfe" gewesen zu sein, eine Art Genesis der geistigen und materiellen Welt. Das Buch behandelt also dasselbe Thema wie der Bundehiš, eine Pehlewischrift, von der wir noch eine Bearbeitung aus dem 9. Jahrhundert unserer Ära besitzen, und ist, wie bereits erwähnt wurde, nach der Vermutung von West die Grundlage desselben gewesen. Einen anderen dieser Nasks, den Vîštâsp-sâstô, meint man wiederzuerkennen in dem sogenannten Vîštâsp-yašt, dessen ursprünglicher Text noch erhalten ist. Verhält

1) Nur von diesen drei Nasks besitzen wir eine einigermafsen ausführliche Analyse in Dînkart IX, von allen übrigen, soweit sie dem Verfasser zugänglich waren, nur eine kurze Inhaltsangabe in Dînkart VIII.

2) Nämlich Yasna 19—21.

sich dies so, dann haben wir hier eine ziemlich späte Schrift, welche u. a. in der Form eines Unterrichts, den Zarathuštra dem Könige Vîštâspa erteilt, die mazdayasnische Lehre zusammenfaſst, dürftig in ihrer Komposition und nicht sehr originell.

Was der Vaštaj-Nask enthielt, der nun folgt, wissen wir nicht, denn er ging schon frühe verloren. Aber die beiden folgenden, Spend und Citradâṭ haben das mit einander gemein, daſs sie beide von der Legende der Heiligen und Propheten handeln: der zweite, welcher also in chronologischer Reihenfolge der erste sein müſste, von Hošang bis Zaratušt, der erste von Zaratušt bis Sošans. Hieran schlieſst sich von selbst der Bakân-yaštnask an, der mindestens fünfzehn der noch im alten Text erhaltenen Yašts umfaſste, in welchen die epische Sage von Irân bekanntlich einen so hervorragenden Platz einnimmt.

Dann kommen fünf Gesetzbücher, von denen das letzte, der Vendîdâd, noch vorhanden ist. Wie alle Gesetzbücher des Altertums handeln sie von allem möglichen in buntem Gemisch, von religiösen, bürgerlichen, politischen Angelegenheiten, ohne daſs die Inhaltsübersichten, die wir gerade hier in ziemlicher Ausführlichkeit besitzen, uns erlaubten, eine logische Ordnung in ihnen zu entdecken. Nur könnte man das erste, Nîkâtûm, als eine Art Strafgesetzbuch, das vierte, Sakâtûm, als eine Ordnung für die persönlichen und Familienangelegenheiten bezeichnen; aber diese allgemeinen Namen würden doch zu verschiedenen Kapiteln, welche sie umschlieſsen, nicht passen. Auch die Frage, ob sie Pehlewibearbeitungen von sehr alten Texten sind, läſst sich schwer beantworten. Es kommt vieles in ihnen vor, was alt sein kann, vieles aber auch, von dem das Gegenteil noch sicherer ist. In der Inhaltsangabe des eben genannten Strafgesetzbuches ist nichts zu finden, was uns verhindern könnte, es auf die Zeit der Achämeniden oder noch

früher anzusetzen. Auch von den anderen würde im allgemeinen dasselbe gelten können, sofern man nicht hinzuzusetzen vergifst, dafs sie mit den späteren sozialen und politischen Bedürfnissen und religiösen Anschauungen in Übereinstimmung gebracht und stark interpoliert sind. So braucht, um nur ein einziges Beispiel namhaft zu machen, was in dem Ganabâ-sar-nîjaṭ bezüglich der Krieger und ihrer Befehlshaber vorgeschrieben wird, nicht späten Ursprungs zu sein; aber wenn in einem anderen Kapitel dieses Nask die Feinde ermahnt werden, sich dem König der Könige und dem Dienst der Yazatas zu unterwerfen, und man sie sogar mit dem Tode bedroht, falls sie dies verweigern und die iranische Nationalität nicht annehmen wollen, dann können wir davon überzeugt sein, dafs hier ein Orthodoxer aus der Zeit der Sâsâniden das Wort führt. Nur wo wir, wie es bei einem Teile des Gesetzbuches Hûspâram der Fall ist, noch den Avestatext besitzen [1]), der ihm zugrunde lag, können wir das Alte von den späteren Zusätzen unterscheiden. Ob diese Gesetzbücher jemals eingeführt und der Rechtsprechung zugrunde gelegt sind, ist schwerlich noch zu entscheiden. Für die Sâsânidenzeit ist dies nicht unwahrscheinlich; in der Periode, mit welcher wir uns beschäftigen, waren sie vielleicht nur noch heilige Schriften, in denen die Priester und Theologen ihre Ideale gezeichnet hatten, während sie im öffentlichen Leben keine bindende Kraft besafsen.

Die ganze Sammlung beschliefst der Hadhôkt-Nask, welcher laut seines Namens (hadha-ûkhta) ein Zusatz zu den anderen Texten und deshalb von buntscheckigem

---

1) Der Inhalt von zwei Fargards dieses Nask stimmt grofsenteils überein mit dem Nîrangistân, herausgegeben und übersetzt von Darmesteter, Le Zend-Avesta III, p. 91 suiv., aber die Reihenfolge ist eine ganz andere. Darmesteter hat nicht bemerkt, dafs der erste Teil der Avesta-Nîrangistân nicht in dem gleichnamigen Fargard des Nask, sondern in dem ihm voraufgehenden Aêrpatistân seine Parallele hat.

Inhalt war, aber auch sehr alte Bestandteile umfaſst zu haben scheint. Verschiedene Fragmente desselben sind noch in der Ursprache erhalten, und der Name selbst wird in dem jüngeren Yasna erwähnt.

Eine wichtige Schluſsfolgerung, welche aus dieser Übersicht gezogen werden darf, ist die, daſs die Gâthas mit den zugehörigen Texten in dem Zend-Avesta der Sâsâniden denselben hohen Rang einnehmen als in dem uns bekannten Avesta, dort ebenso wie hier den Kern bilden und als die ältesten und heiligsten Urkunden der zarathustrischen Offenbarung anerkannt werden. Auch ist deutlich, daſs das Zend-Avesta keinen einzigen gâthischen Text mehr oder weniger enthielt als die, welche in den Yasna des Avesta aufgenommen sind. Das erhellt aus der Reihenfolge der drei gâthischen Nasks, welche die Form von Kommentaren zu den heiligsten Gebeten und den Gâthas haben, obschon sie zu der — auch in späteren Jahrhunderten nicht seltenen — Art von Kommentaren gehören, welche mehr ein- als auslegen. Jedenfalls beweisen sie, mit welcher Ehrerbietung man die alten Urkunden betrachtete und wie man in ihnen das Fundament der göttlichen Offenbarung sah.

Das Wichtigste, vor allem für die Kenntnis der Religion, was nach Alexander noch von den heiligen Büchern existierte, blieb also erhalten. Dennoch bleibt der Verlust von so vielen, wenn auch minder wichtigen Schriften in der ursprünglichen Form und der alten Sprache immer zu beklagen. Eine gröſsere Reichhaltigkeit der altiranischen Litteratur würde der Erklärung der Überbleibsel nicht wenig zugute kommen. Eine Scheidung zwischen dem Altüberlieferten und dem später Hinzugefügten in der Pehlewi- und Pârsilitteratur würde nur so möglich sein. Existierten das Buch der Geschlechter, der Nask-Cithradâṯ und der Spend noch, so würden wir die Fragmente des iranischen Epos und der Zarathustralegende nicht mit Mühe zu einem gewissen Ganzen zu

verbinden brauchen, sondern eine Übersicht beider vor uns haben. Aus dem Dâmdâṭ würden wir ersehen können, welche Vorstellung sich die alten Zarathustrier von der Schöpfung und Einrichtung der Welt machten, was jetzt nur aus einzelnen Andeutungen in den Avestabüchern und ferner hypothetisch aus sehr trüben Quellen erschlossen werden kann. Auch über den Kultus und die Priesterschaft würden wir um einiges besser unterrichtet sein. Aber wir müssen uns mit dem begnügen, was aus dem grofsen Schiffbruch gerettet wurde, und die Frage ist nur, ob wir es vertrauensvoll benutzen dürfen. Diese Frage ist jetzt zu beantworten.

2. Das Avesta und seine einzelnen Bestandteile.

Von den einundzwanzig Nasks, von welchen in dem vorigen Abschnitte dieses Kapitels die Rede war, besitzen wir, wie man berechnet [1]), noch zwei vollständig, nämlich die Staota-Yêsnya [2]) und den Vendîdâd; einen fast vollständig, nämlich die Yašts (Bakân-Yašt); drei andere, unter ihnen den Hadhôkht-Nask, zu einem grofsen Teil und von neun anderen mehr oder minder erhebliche Bruchstücke. Sie sind verfafst in einer altiranischen Sprache, einer Schwestersprache des Altpersischen, welches die Achämeniden in ihren Inschriften anwendeten, aber in zwei etwas verschiedenen Dialekten. Früher wurde sie meist Zend genannt, was sicher verkehrt ist, weil unter Zend niemals eine Sprache verstanden wurde; jetzt bezeichnet man sie in der Regel als Avestische. Der Name Baktrisch, schon von Benfey und Spiegel gebraucht, scheint mir noch immer der beste zu sein, ist auch Baktrien nur eins, aber doch wenigstens das

---

1) Darmesteter, Le Zend-Avesta III, XVI suiv. und West, Pahlavi Texts, Part IV in Sacred Books of the East XXXVII, passim.

2) In Yasna 14—17, 22—54 und 56.

bedeutendste der Länder, in welchen diese Sprache einst gesprochen wurde. Den gröfseren Teil davon bildet das Avesta, das heilige Gesetz, von Anquetil du Perron im Jahre 1761 nach einer Reise, die von seltener Hingabe an die Wissenschaft und eiserner Ausdauer zeugte, nach Europa gebracht und schon von ihm versuchsweise übersetzt. Später wurden noch einige Fragmente gefunden [1]). Wahrscheinlich blieben nur diese Stücke erhalten, obwohl man sie ohne die Hilfe einer Übersetzung nicht zu verstehen vermochte, weil sie beim Gottesdienst gebraucht und dabei in der alten Sprache recitiert und gesungen werden mufsten. Der geringe Umfang des Avesta und der verdorbene Zustand des Textes erschweren das richtige Verständnis nicht wenig. Der erste, welcher den Weg zu einer wissenschaftlichen Erklärung bahnte, war Eugène Burnouf. Seit ihm hat man, unter mancherlei Abirrungen freilich, so oft man zu der gesunden philologischen Methode zurückkehrte, in dem Studium der zarathustrischen Schrift beständige Fortschritte gemacht, und so ist es möglich geworden, die Entwickelung der Religion, deren Urkunden sie umfafst, in ihren Hauptzügen zu erkennen und ein einigermafsen zutreffendes Bild derselben zu entwerfen [2]).

Das Avesta besteht aus 1) dem Yasna, einem rein ritualistischen Buche, in welchem die Texte nach der

---

1) Gesammelt und herausgegeben, auch soweit möglich übersetzt von Darmesteter in dem 3. Teil seines Le Zend-Avesta.

2) Es ist hier nicht der Ort dazu, die Geschichte der Avesta-Exegese zu schreiben oder die rechte Methode derselben zu erörtern, was ohne die Besprechung allerhand technischer Details nicht geschehen könnte. Nur will ich, um Farbe zu bekennen, gern erklären, dafs ich auch hier gute Resultate ausschliefslich von der Einen kritisch-philologischen Methode erwarte, welche auf alle Schriften aus früherer oder späterer Zeit anzuwenden ist, wobei jedoch die verständige Berücksichtigung der traditionellen Erklärung gute Dienste leisten kann. Ihr sklavisch zu folgen, ist eine schmähliche Verleugnung aller Wissenschaft.

Reihenfolge der Opferhandlungen angeordnet sind, b denen sie recitiert oder gesungen wurden; 2) dem V spêred (vîspê ratavô = alle Herren, d. h. angerufene Heiligen), so genannt, weil er bei den Opferhandlunge gebraucht wurde, bei welchen man alle Herren anrie 3) dem Vendîdâd (vî-daêva-dâta = gegen d Daêvas gegeben, oder das Gesetz gegen die Daêvas ein Gesetzbuch in zweiundzwanzig Fargards oder Kapiteln die Vorschriften enthaltend, welche der Fromme zu be achten hat, um die religiöse Reinheit zu behalten od wiederzuerlangen, ohne welche er in die Macht d Daêvas geraten würde; 4) den Yašts, Opfergesäng gröfstenteils zur Ehre der Yazatas gedichtet, denen sieben undzwanzig von den dreifsig Tagen des Monats geweil waren [1]), und 5) einigen kleineren Schriften, Kalender Gebeten und Sprüchen, mit den Yašts, oder auch ohn dieselben gewöhnlich unter dem Namen des kleine Avesta (Khorda-Avesta) zusammengefafst und nicht fü den öffentlichen, priesterlichen, sondern für den Priva gottesdienst jedes Frommen bestimmt. Das einzige diese Bücher, welches vollkommen einem Nask des Sâsânide Avesta entspricht, ist der Vendîdâd; der Yasna enthä den Stôt-yašt-nask (staota-yêsnya), aber durch Ve bindung mit drei Kapiteln aus dem Bakô-nask [2]), dr alten Yašts [3]) und einigen Litaneien, obendrein durc Wiederholungen künstlich auf zweiundsiebzig Hâs od Kapitel gebracht; die Yašts-Sammlung endlich umschlief

1) Der 8., 15. und 23. Tag des Monats hatten keine eigen Heiligen, sondern dienten zur Vorbereitung auf die grofsen Festtag die ihnen unmittelbar folgten, die des Atar, Mithra und Daêna. A diesen Vorbereitungstagen wurden Ahura Mazda und die Ameša-speñt angerufen.

2) Hâ 19—21.

3) Diese sind: der Hôm-yašt, Hâ 9—11; der Srôš-yašt, Hâ 5 der sogenannte Magâ-yašt, Hâ 65, und in gewissem Sinne auch Hâ 6 dessen Hauptinhalt mit dem Ataš-yašt übereinstimmt.

den Bakân oder Baghân-Nask, der aus sechzehn solcher Lieder bestand, vermehrt durch einige andere, die offenbar jünger, und mit Texten ganz anderer Art, die anderen Nasks entnommen sind.

Man kann nicht sagen, dafs eines dieser Bücher als solches älter sei als die anderen: alle enthalten ältere und jüngere Bestandteile. Vielleicht ist der Vendîdâd als Buch am ältesten, und sind die Yašts etwas später gesammelt und wenigstens in der gegenwärtigen Form auch etwas später verfafst als Vendîdâd und Yasna. Ist es auch vor der Hand noch nicht möglich, genau zu bestimmen, was in jedem dieser Bücher älter und was jünger ist: etwas darüber läfst sich schon jetzt mit Sicherheit sagen, und man braucht nicht daran zu verzweifeln, dafs die fortgesetzte Untersuchung darüber noch mehr Licht verbreiten wird.

So ist vor allem zu bemerken, dafs eine Anzahl Texte in einem anderen Dialekte verfafst sind als die meisten übrigen. Diese Verschiedenheit der Sprache ist wesentlich und kann nicht, wie man einer bodenlosen Theorie zuliebe zu thun versucht hat, aus einer Verschiedenheit der Schreibweise hergeleitet werden [1]). Zwar gehören beide zu ein und derselben Sprache, aber entweder als zwei Dialekte, die in verschiedenen Gegenden gesprochen wurden, oder als eine ältere und eine jüngere Entwickelungsform. Das erstere wird ziemlich allgemein angenommen, aber ohne genügenden Grund; das zweite dünkt mir das Wahrscheinlichste zu sein. Dafs die Sprachform, in welcher die Gâthas geschrieben sind und die deshalb die gâthische heifst, archaistischer ist als die andere, ist allgemein anerkannt; auch das Metrum der Gâthas ist viel älter und primitiver als das der Yašts. Müssen wir schon aus diesem Grunde nicht nur die alten

---

1) Vgl. meinen Artikel in der Revue de l'Histoire des Religions 1894, I, p. 78 suiv.

Lieder, die — wie ich bereits erwähnte — schon seit alter Zeit als das Fundament des ganzen Avesta betrachtet werden, sondern die meisten im gâthischen Dialekt geschriebenen Stücke als Produkte einer früheren Periode ansehen: der Inhalt vor allen Dingen, verglichen mit dem der anderen Schriften, beweist es.

Die Texte im Gâtha-Dialekt sind die Gâthas, der Yasna haptanghâiti, vier sehr heilige Gebete und einige kleinere Stücke, wie die Glaubensbekenntnisse und andere. Wir werden sie später besprechen. Dann wird sich zeigen, dafs auch sie nicht gleich alt sind, sondern von einer stufenweisen Entwickelung der religiösen Vorstellungen und Begriffe zeugen. Aber sie alle insgesamt repräsentieren ein älteres Stadium der religiösen Entwickelung als die in der jüngeren Sprachform verfafsten Schriften. Die Gâthas, eigentlich fünf Sammlungen von Liedern, die jedoch nicht nach ihrem Inhalt oder ihrem Gegenstande, sondern nach dem Metrum geordnet sind [1]), enthalten die oft mit warmer Begeisterung verkündigte ursprüngliche zarathustrische Heilslehre. Man würde es demnach der Art dieser Gesänge zuschreiben können, dafs in ihnen von allerlei Institutionen und Riten, welche in den anderen Teilen des Avesta eine wichtige Rolle spielen, wie der Jahres- und Tageseinteilung, den Baresmanzweigen, welche beim Gebet und beim Opfer gebraucht wurden, und dergleichen nicht die Rede ist. Es könnte sogar Zufall sein, dafs auch in dem Yasna der sieben Kapitel davon geschwiegen wird. Aber es ist noch ein tieferer Unterschied vorhanden, wie unsere Geschichte

1) Die 5 Gâthas sind: 1. Ahunavaiti, 7 Lieder, denen der Yasna haptanghâiti, Y. der 7 Kapitel, ein Prosawerk jüngeren Datums, sicherlich mit Rücksicht auf die Gâtha selbst verfafst, beigefügt ist, 2. Uštavaiti, 4 Lieder, 3. Speñtâ-mainyû, 4 Lieder, 4. Vohu-khšathra, 1 Lied, ebenfalls mit einem Prosazusatz, und 5. Vahištôišti, 1 Lied, dem das heilige Gebet Airyemâ išyô beigegeben ist.

selbst lehren wird. Doch mufs schon hier auf einige Hauptpunkte hingewiesen werden. Der Zarathuštra der Gâthas, sei er nun ursprünglich eine historische oder eine legendarische Persönlichkeit, ist ein verherrlichter Prophet, der höchste von allen, begnadigt mit der vollkommenen Offenbarung Mazda Ahuras, und deshalb das Haupt aller irdischen Wesen; der des übrigen Avesta ist ein mythisches Wesen, das als Gott verehrt wird. Die sieben Ameša-speñtas, die in den Gâthas noch nicht einmal so genannt werden, sind bei weitem noch nicht die Genien der späteren Lehre, sondern noch kaum personifizierte abstrakte Begriffe. Der Dualismus wird in der ältesten Verkündigung nicht minder entschieden gelehrt als in den übrigen Schriften; es ist die Rede von zwei Geistern, einem guten und einem bösen, die einander befehden und zwischen denen der Gläubige wählen mufs, aber Mazda steht eigentlich am höchsten, und von einem feindlichen Schöpfer, der ihm gleich an Rang gegenübersteht und mit dem er als Nebenbuhler zu ringen hat, von dem Añro-mainyus des jüngeren Systems, kennen die gâthischen Texte weder Vorstellung noch Namen [1]). Endlich, und dies ist das Wichtigste, der schönste, der am meisten verehrte aller Yazatas, der mächtigste Gegner des Reiches des Bösen, der nicht weniger als das heilige Feuer den Mittelpunkt des Kultus in dem ganzen jüngeren Avesta bildet, Haoma, wird in den gâthischen Schriften nicht einmal erwähnt [2]).

---

1) Der Keim dieses späteren Dualismus liegt in Yasna 45, 2, wo die Rede ist von den beiden ersten Geistern der Welt, dem heiligen (spanyâo, Komparativ) und dem bösen (angrô). Aber aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und dem Folgenden geht hervor, dafs mit diesem spanyâo nicht Mazda selbst gemeint ist. Die beiden anderen Stellen, wo angrô oder añrô und angrô zusammen vorkommen, sind dunkel; nur soviel ist klar, dafs in beiden Fällen von schlechten Menschen, nicht von bösen Geistern die Rede ist.

2) Ys. 42, ein Anhängsel des Ys. haptanghâiti redet zwar von drei

Dieser tiefgehende Unterschied kann nur dadurch erklärt werden, dafs die Gâthas mit ihrem Zubehör die ältesten Urkunden der Religion sind, deren spätere Entwickelungsstufe die in dem andern Dialekt geschriebenen Texte bezeichnen. An sich wäre es nicht unmöglich, dafs beide Richtungen gleichzeitig in verschiedenen Gegenden, wir wollen einmal sagen in Ost- und in Nordwest-Irân entstanden wären und sich selbständig entwickelt hätten, bis sie unter den Arsakiden oder Sassaniden miteinander verschmolzen. Es wäre sogar, ebenfalls in abstracto, möglich, dafs die um so viel reinere, philosophischere, idealistischere Lehre der Gâthas das Ergebnis einer Reformation des grob dualistischen, mythologischen Systems der anderen Bücher mit seinen zahllosen Yazatas und seinen vielen altarischen Bestandteilen darstellte, so dafs dann letzteres wirklich das ältere von beiden wäre. Aber beide Möglichkeiten sind ausgeschlossen, erstens durch das, was wir über die Sprache gesagt haben, und zweitens durch die unzweifelhafte Thatsache, dafs die letztgenannte Lehre auf der der Gâthas beruht, die sie modifiziert, popularisiert, verdorben hat, aus der sie jedoch allein zu verstehen ist, ebenso wie die christliche Dogmatik aus der Lehre des Neuen Testamentes und nicht umgekehrt. Die älteren Bestandteile, Mythen, Legenden und Gebräuche, welche sich in den anderen Kapiteln des Yasna, in manchen Teilen des Vendîdâd und in den Yašts thatsächlich finden, sprechen nicht für das höhere Alter dieser Schriften. Es sind

---

Haomas, aber es ist allgemein anerkannt, dafs dieses Kapitel ein viel jüngerer, in schlechtem Gâthisch geschriebener Zusatz ist. Wenn wir auch annehmen müssen, wie später, in Kap. II, 2, auseinandergesetzt werden soll, dafs der Haomadienst kein ostarisches Erbe war, so behält doch dieses Argument hier seine volle Kraft, denn er war zu der Zeit, als die alten Gâthatexte entstanden, den Zarathustriern noch unbekannt und in den anderen Avestabüchern nimmt er einen hervorragenden Platz ein.

Überbleibsel oder wiederaufgelebte Reste aus einer früheren Periode, welche soviel als möglich in Übereinstimmung mit der zarathustrischen Predigt gebracht sind.

Diese gâthischen Texte bilden den Hauptbestandteil der Staota yêsnya, des Stôt-yašt-nask, der, wie wir sahen, den Kern des Yasna bildet. Aber sie sind nicht der einzige. Auch in dem sogenannten jüngeren Yasna, d. h. in den Kapiteln, welche vor und hinter diesem Nask stehen [1]), kommen noch einige vor, nämlich das Mazdayasnische Glaubensbekenntnis, eingeleitet durch einen kurzen und geschlossen mit einem ausführlicheren Lobpreis [2]); ferner der irrtümlich so genannte kleine Srôš-yašt, der eigentlich eine Anrufung der Wasser und der Fravašis ist [3]); endlich ein Segensspruch über das Vieh und den frommen Hausstand unter Anrufung Mazdas als Fšumâo, Ernährer oder der, welcher Wachstum verleiht [4]). Das letztgenannte Stück gehörte wahrscheinlich ursprünglich zum Hadhôkht-Nask. Ich vermute, dafs der ganze Stôt-yašt-nask oder Staota-yêsnya ursprünglich ausschliefslich gâthische Texte enthielt, dafs man darauf einige andere gâthische Texte anderer Abkunft mit ihm vereinigte, um keine von den heiligsten Urkunden der ältesten Offenbarung, welche man noch besafs, beim Opferdienst zu entbehren, und dafs aus diesem Komplex später durch Voranstellung des Haomarituals und An-

1) Hâ 1—13 und 55—72.

2) Frastuyê, Hâ 11, 17—18, Fravaranê oder Fraoreitiš, Hâ 12, 1—8, Âstuyê oder Âstaothwanem, Hâ 12, 9—13, 7.

3) Hâ 56. Das Stück beginnt mit der beständig wiederholten Formel: seraošô idhâ aštû = „Gehör sei hier". In dem ersten Worte sah man irrtümlich den Namen des Genius Sraoša und verstand den alten Text deshalb mit dem viel jüngeren Srôš-yašt, der in Hâ 57 folgt.

4) Deshalb Fsûšô mãthra genannt. Hâ 58, 4—7. Die §§ 1—3 bilden eine Einleitung und § 6 einen Schlufs zu der hierdurch ergänzten Staota-yêsnya, jedoch alle noch in fast rein gâthischem Dialekt. § 9 ist ein noch späterer Zusatz in der jüngeren Sprache.

fügung des Rituals beim Leichendienst, dem Feuerdienst und der Verehrung der Wasser der jetzt noch existierende Yasna erwachsen ist.

In den anderen Avestabüchern kommen mit Ausnahme einzelner Citate keine Gâthatexte vor. Sie sind ganz in dem jüngeren Baktrisch geschrieben. Doch ist auch hier nicht alles gleich alt, und wenn es auch zur Zeit noch nicht möglich ist, überall das Frühere und das Spätere genau zu unterscheiden, so hat die kritische Untersuchung doch hier und da ziemlich unanfechtbare Resultate geliefert und einen gewissen Einblick in die Komposition der Texte ermöglicht.

So ist kaum zu bezweifeln, dafs der Vendîdâd, welcher jetzt zweiundzwanzig Fargards enthält, ursprünglich mit dem sechzehnten Fargard schlofs. Der siebzehnte wurde erst hinzugesetzt und danach die Formel, mit welcher der sechzehnte endigte, noch einmal wiederholt. Alles Folgende ist Nachlese, aus Texten gebildet, welche sich einigermafsen auf das Hauptthema bezogen. Dieses Hauptthema wird eigentlich in Fargard 5—16 behandelt; denn auch 13—15, welche sich mit dem Hunde beschäftigen, dem geliebten Haustier der alten Perser, welches sie fast dem Menschen gleichstellen, gehören durchaus hierher, weil die Hunde, zu denen man auch Biber, Igel und andere Tiere rechnete, Vernichter von bösen Geistern sind. Doch verraten Citate, Einschiebungen von metrischen und mythologischen Fragmenten, zu denen der Prosatext die Erklärung liefert, das Widerspruchsvolle mancher Vorschriften und die zahlreichen, mehr oder minder modifizierten Wiederholungen, dafs auch diese Fargards aus verschiedenen Texten zusammengesetzt sind [1]. So trägt der siebente Fargard deutlich die Spuren jüngerer Ab-

1) Vgl. z. B. die alten Ackerbauliedchen 3, 24—33, die mythische Vorstellung von Mazda und den Wassern 5, 17. 20 und 21. Wiederholungen kommen jedesmal vor.

fassung als der fünfte, aus welchem er verschiedene Abschnitte wörtlich wiederholt, aber dann auch wohl die in ihm enthaltenen Gebote mildert, und ferner der sechste, der ebenso wenig als der achte der Dakhmas, der Türme zur Deponierung der Leichen, Erwähnung thut [1]). Ob die ersten vier Kapitel als Einleitung von derselben Hand oder als Zusatz eines jüngeren Redaktors betrachtet werden müssen, ist unsicher. Aber sicher ist, dafs dem ersten Fargard ein sehr alter Text zu Grunde liegt, der hier und da ergänzt und mit jüngeren Vorstellungen harmonisiert wird. Es ist eine Aufzählung von Ländern, welche Ahura Mazda für seine Verehrer schön und behaglich erschaffen hat, die aber durch die Gegenschöpfungen des Añrô-mainyus verdorben sind. Schon dieses letzte gehört vielleicht nicht zu der ursprünglichen Gestalt. Jedenfalls aber besteht ein Widerspruch zwischen dem, was im Anfang, und dem, was in § 2 und 3 von dem arischen Stammlande, Airyanem vaêjô, gesagt wird. Dort ist es ein Paradies, so schön, dafs, wenn der Schöpfer nicht noch mehr Gegenden bewohnbar und anziehend gemacht hätte, alle organischen Wesen dorthin gegangen sein würden. Hier ist es ein wirkliches Land, welches durch seinen langdauernden, scharfen Winter unbewohnbar geworden ist, das Land, wo das Herz, das Zentrum des Winters ist, an welches der Winter von allen Seiten heranstürmt. Diese letzte Vorstellung ist gewifs die ursprüngliche. Die erwähnten Länder bilden nur einen Teil von Irân, und der Redaktor fühlte, dafs diese Unvollständigkeit seiner Liste in seiner

1) Farg. 7, 16 hat sogar ein Citat aus dem sehr jungen Kapitel Yasna 65, 5 und 7, 52 stimmt überein mit Farg. 19, 31 und Yšt 22, 16 — beides bekanntlich sehr junge Stücke. Sonderbar klingt 7, 49 ff. das gewaltige Auffahren gegen die Dakhmas, die zwar überall für unrein gelten, aber doch nötig waren. Die Vorschriften von Farg. 5 über die Reinigung der Frau, die ein totes Kind zur Welt gebracht hat, werden 7, 70—72 modifiziert.

Zeit Verwunderung erregen mufste. Er fügt daher die Bemerkung hinzu, dafs es noch andere, in mancher Hinsicht vortreffliche Länder gebe, die er nicht aufgezählt habe.

Auch der zweite Fargard ist eine zarathustrische Bearbeitung der Legende von dem altarischen Heros Yima (Yama), dem Könige der ersten Menschheit, der 900 Jahre regierte und in dieser Zeit wegen der Zunahme seiner Unterthanen bereits zweimal die Erde hatte vergröfsern müssen, dann aber, als alles auf Erden durch einen gewaltigen Winter vernichtet werden sollte, auf Befehl Ahura Mazdas einen umzäunten Platz (vara) einrichtete, wohin er sich mit dem Samen von Vieh, Menschen, Hunden, Vögeln und mit brennenden Feuern zurückzog. Wir kommen später auf diese Mythe selbst zurück. Aber nun mufste dem gläubigen Mazdayasnier deutlich gemacht werden, wie diese alte Überlieferung, die er nicht preiszugeben geneigt war, in Übereinstimmung mit der orthodoxen Lehre gebracht werden konnte, dafs Zarathuštra schon seit dem Beginn der Schöpfung das Gesetz geoffenbart, und dafs er selbst das Haupt der irdischen Ökonomie sei. Auf ziemlich ungeschickte Weise läfst der Verfasser diese Frage durch Zarathuštra selbst Mazda vorlegen, der ihm antwortet, dafs Yima sich weigerte, das Gesetz zu verkündigen, wohl aber die guten Landstrecken ausbreiten wollte; Zarathuštra blieb also der erste Prophet der wahren Lehre. Eine andere Frage war, ob diese Lehre in dem Var Yimas unbekannt war. Die Antwort lautet, dafs ein mythischer Vogel sie dorthin gebracht hat, und dafs Zarathuštra auch dort der Ratu oder geistliche, Urvataṭ-narô der Aṅhu oder weltliche Herr ist [1]).

1) Urvataṭ-narô gilt in der späteren Legende als ein Sohn Zarathuštras und als Haupt des Standes der Bauern. Vielleicht war es ursprünglich ein Beiname Yimas: „Menschenfreund“, oder besser „der Menschen vereinigt“. Schon von § 39 an beginnt eine Art Kommentar-

Endlich, um nur noch ein Beispiel zu nennen: dafs der neunzehnte Fargard aus sehr verschiedenen und untereinander überhaupt nicht zusammenhängenden Stücken besteht, ist schon lange bemerkt. Zwischen 1 bis 10 und 43 bis 47, die zusammengehören, sind drei andere Texte über ganz verschiedene Dinge eingeschoben. Der Haupttext ist die Erzählung von der sogenannten Versuchung Zarathuštras, aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als die meisten Fargards des Vendîdâd [1]), der jedoch eine alte, im Geist der mazdayasnischen Lehre bearbeitete Mythe zu Grunde liegt. Die dazwischen eingeschobenen Stücke sind von noch jüngerer Herkunft [2]).

Die Yašts bilden neben den Gâthas den poetischen Teil des Avesta und sind eine reiche Fundgrube für die Kenntnis der altiranischen Poesie und Mythologie. Aber sie sind von sehr ungleichem Wert und verschiedenem Alter. So giebt es drei — von ihnen ist einer den sieben Ameša-speñtas, einer Aša-vahista, einer Haurvatâṭ gewidmet —, welche nicht in den Baghân-Nask aufgenommen waren und nicht viel mehr als wertlose Spielerei heifsen dürfen. Ihr hoffnungslos verdorbener Text ist nicht der Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern der Unwissenheit der Verfasser, man kann nicht sagen: Dichter, auf Rechnung zu setzen [3]). Sie sind offenbar

---

1) Beweise sind 19, 5, wo die pairika Khnathaiti genannt wird, nur noch in Yšt 19, ferner das Meer Kãsu, nur in Yšt 13 vorkommend. Den zukünftigen Saošyañt, wovon dort die Rede ist, findet man in dem jüngeren Yasna, Vispêred und den Yašts.

2) Nicht nur die Anrufungen 19, 13 beweisen das, sondern auch vor allem der Gen. ahurô-mazdâo, der nur in Ys. 71, 10 vorkommt, wo Justi, Darmesteter und andere mit Unrecht einen Vokativ annehmen. Vgl. auch noch Ys. 7, 24 und 13, 5, in Citaten aus dem Yasna haptanghâiti.

3) Ein Yašt scheint auch Vohumano gewidmet gewesen zu sein; denn der Bahman-Yašt aus dem 12. Jahrhundert n. Chr. fafst diese ältere Pehlewiübersetzung mit dem Kommentar eines avestischen Originals zusammen. Vgl. West, Pahlavi Texts (SBE) I, Introd. pp. 4 ff. Er

verfaſst, um eine Lücke zu ergänzen. Man vermiſste Lobgesänge, welche den höchsten Geistern des zarathustrischen Systems insgesamt oder einzeln gewidmet waren. Auch der Ormazd-Yašt, das Lied für den hohen Gott selbst, ist durch und durch prosaisch. Es ist eine theologische Spekulation über die göttliche Kraft von Ahura-Mazdas Namen, zweimal unterbrochen durch trockene Namenlisten, von denen die zweite jünger ist als die erste, und die vielleicht beide Interpolationen sind; jedenfalls nicht die einzigen in diesem dürftigen Machwerk. Gerade dieses aber spricht für das relativ hohe Alter der anderen, hauptsächlich der, welche altarische Götter besingen, die in zarathustrische Yazatas verwandelt sind. Diese scheinen wenigstens nicht für die einzelnen Festtage gedichtet, sondern erst später an ihnen gebraucht zu sein. In den schönsten, sowohl in dichterischer als in religiöser Hinsicht, gehören der Hôm-Yašt, wie der ihm gleichstehende Srôš-Yašt in den Yasna aufgenommen, beide sich günstig abhebend von den parallelen Liedern in der Sammlung der Yašts; der Ardvîsûr-Bânô- oder Abân-Yašt, den himmlischen Wassern und ihrem Haupte Ardvî-sûra-Anâhita gewidmet, der Tištar-, Mihir- und teilweise auch der Farvardin-Yašt. Mit ihrem Inhalt werden wir uns später beschäftigen; vorläufig sprechen wir nur von ihrer Abfassung und ihrem relativen Alter. Was die erstere anlangt, so sind sie hier und da stark interpoliert. Mitten unter warmen Lobpreisungen und lebendigen Beschreibungen stöſst man auf dürr-prosaische Bemerkungen ritualistischen Charakters, welche deutlich die Priesterhand erkennen lassen. Auch am Schlusse sind oft eintönige Litaneien angehängt. Meist sind die Einschiebsel leicht daran zu erkennen, daſs man sich nicht die Mühe gegeben hat,

---

vermutet, daſs die Übersetzung, deren Epitome der Bahman-Yašt ist, in der Zeit des Khûsrô Nôsirvân (531—579) verfertigt worden sei.

sie in metrische Form zu bringen. Was den zweiten Punkt, das Alter, betrifft, so liegen manchen ohne Zweifel ein oder mehrere ältere, nicht zarathustrische, aber beim Volke beliebte Lieder zu Grunde. Hier und da kann man, wenn auch nicht den alten Text, der durch den mazdayasnischen Redaktor in seinem Geiste bearbeitet wurde, so doch einige Überbleibsel desselben deutlich wiedererkennen. Im Detail kann das hier nicht nachgewiesen werden. Aber als ein paar sprechende Beispiele nenne ich den Ardvîsûr-Bânô-Yašt und den Tištar-Yašt.

Verschiedene Yašts, welche es mit Yazatas zu thun haben, deren Verehrung man empfehlen wollte, vor allem die, welche der alten Religion entlehnt waren und ursprünglich nicht zum zarathustrischen System gehörten, enthalten eine Aufzählung von Heroen der Legende und sogar von göttlichen Wesen, welche ihnen ehemals Opfer brachten. Zwei solche Listen sind auch in den Ardvîsûr-Yašt eingeschoben [1]). Läfst man diese fort, so behält man mit Ausnahme des Anfangs und einiger anderen Erweiterungen Fragmente von einem oder mehreren Liedern zu Ehren der Ardvî-sûra-Anâhita übrig, in denen nichts ausgesprochen Zarathustrisches zu finden ist. Eine Bitte an die Göttin, von den Sternen auf die Erde niederzusteigen, eine Aufzählung der Segnungen, welche ihre Verehrer, Kriegsleute, Priester — die hier an zweiter Stelle genannt werden — junge Mädchen und Frauen von ihr begehren, eine Beschreibung ihres Herabkommens

1) Nach Darmesteter würden in Yšt 5 von 16—83 die Anbeter Anâhitas vor Zarathuštra, von 97—118 die Zeitgenossen und Nachfolger des letzteren genannt. Das ist falsch. Schon 68 wird Jâmâspa, 72 Ašavazda, 76 Vistauru, 81 Yôišta erwähnt, die alle zu dem Kreise Zarathuštras gehören. 1—5 = Ys. 65, 1—5. Str. 7, 11, 13 und 15 sind eine verblafste Kopie der glühenden Beschreibung am Schlusse des Yašt. Str. 88—96 fallen gänzlich aus der Tonart und enthalten theologische Spekulationen im orthodox-mazdayasnischen Geiste.

in voller Schönheit und Glorie, alles beschlossen mit der Bitte des Kriegers um ihren Beistand in der Schlacht [1]).

Auch der hier und da wirklich schöne, poetische Tištar-Yašt ist offenbar die zarathustrisch-mazdayasnische Bearbeitung eines rein mythologischen Liedes, in welchem dieser segenspendende Gott in seinen verschiedenen Metamorphosen als schöner Jüngling, als Stier, als weifses Rofs mit gelben Ohren und sein Kampf in dieser letzten Gestalt gegen den Dämon der Trockenheit und Dürre, Apaoša, als schwarzes Rofs besungen wird. Es würde ein eitles Bemühen sein, hier oder anderswo, z. B. in dem berühmten Mihir-Yašt, das alte, nicht-zarathustrische Lied aus dem gegenwärtigen Text rekonstruieren zu wollen. Die Bearbeiter haben sich bezüglich des alten Textes zu grofse Freiheiten erlaubt, um ihn ihren theologischen Anschauungen anzupassen, als dafs wir ihn vollkommen wiedererkennen könnten. Aber was lediglich aus ihrer Feder geflossen ist, was sie einzeln davorgestellt, eingeschoben oder angehängt haben, läfst sich unschwer konstatieren [2]).

Doch diese Untersuchung steht erst in ihren Anfängen, und die Resultate, welche sie bereits geliefert

---

1) Strophe 132 ist der Zusatz des Priesters, der ein Opferlied daraus gemacht und zu diesem Zwecke die Worte des Anfangs (85), die Bitte um Herabkunft auf die Erde, hier ganz unpassend, da sie schon längst erfüllt ist, wiederholt und erweitert hat. Hier und da hat der Redaktor einzelne Züge nach seinem Geschmack eingefügt, die mit der sonstigen Schilderung nicht übereinstimmen.

2) So ist z. B. im Mihir-Yašt, Yšt 10, § 1—6 eine theologische Einleitung, welche ursprünglich nicht dazu gehört, und (was schon Darmesteter gesehen hat) 118—139 ein rein liturgischer Teil, 140—144 ist ein Lobpreis als Schlufs. Aber schon 115—117 gehört zum Folgenden, falls es kein selbständiges Stück ist. Ferner sind sicher 53—59 und 63, und wahrscheinlich 9; 18—21; 23—24; 28b—34; 37—43; 48; 83—94; 98—101; 105—111 zarathustrische Einschiebsel. Hat man diese entfernt, so behält man fast ausschliefslich einen gut zusammenhängenden mythologischen Lobgesang übrig.

hat, müssen noch näher geprüft werden. Wir dürfen uns also nicht länger dabei aufhalten und haben nur noch die Frage zu beantworten, in welchem Sinne die Schriften des Avesta als Quellen für die Geschichte der zarathustrischen Religion zu betrachten sind. Man hat immer versäumt, sich diese Frage vorzulegen und sich von dem verschiedenen Charakter unserer Quellen Rechenschaft zu geben. Dadurch sah man sich vermeintlichen Schwierigkeiten gegenübergestellt, welche man nicht zu lösen im stande war. Man fand nämlich einen Gegensatz zwischen der Lehre des Avesta und dem, was die Inschriften der Achaemeniden oder z. B. Herodot über die Religion der Meder und Perser berichten, und zog daraus allerlei verkehrte Schlufsfolgerungen. Dieser Gegensatz ist nicht zu leugnen, aber er erklärt sich leicht aus dem verschiedenen Charakter der genannten Quellen. Herodot berichtet, was er oder was sein Gewährsmann von der Volksreligion, der wirklichen Religiosität der Iranier erfahren hatte; und auch einige andere Mitteilungen der Alten, namentlich des Strabo, sind von gleicher Art. Aus den Inschriften der Achaemeniden lernen wir die mazdayasnische Religion kennen, soweit sie in ihrem Reiche Staatsreligion geworden, m. a. W. offiziell anerkannt war. Das Avesta liefert ein Bild der Entwickelung des Zarathustrismus, wie er vor Alexander in Medien und Persien vielleicht niemals, höchstens an einem einzelnen Orte, z. B. in dem priesterlichen Ragha, wirklich bestanden hat, aber wie er in den Schulen der Priester und Theologen lebte und von ihnen wenigstens nach Möglichkeit im Nordwesten und Osten Irâns eingeführt war.

3. Das Alter des Avesta.

Wir haben die heiligen Schriften der Zarathustrier kennen gelernt und stehen jetzt vor der Frage, zu welcher Zeit sie gehören, und inwieweit wir ihnen folglich Ver-

trauen schenken dürfen. Stammen die Texte unseres Avesta und die verlorenen Bücher, auf welchen das sâsânidische Zend-Avesta beruht, nebst den jetzt gesammelten Fragmenten hauptsächlich aus der Zeit der Achaemeniden, vielleicht aus noch früheren Jahrhunderten, oder sind sie erst nach dem Sturze derselben verfaſst? Früher glaubte man ohne Weiteres das erstere annehmen zu dürfen, und es gab sogar Gelehrte, welche die Abfassung der Avestabücher noch vor die Zeit des medischen Reiches verlegten. Bis auf den heutigen Tag pflichten bedeutende Autoritäten dieser Anschauung bei. Doch sind ihnen jetzt namhafte Gelehrte entgegengetreten, welche mit gröſserem oder geringerem Nachdruck die letztgenannte Meinung verfechten. Wir sind daher genötigt, zwischen den beiden Hypothesen eine Wahl zu treffen.

Der erste, welcher die Ansicht, daſs das Avesta relativ jung sei — eine Ansicht, der sich Spiegel, Justi und de Harlez mehr und mehr zuneigten —, in glänzender Beweisführung ausdrücklich verteidigt hat, ist der unlängst verstorbene und mit Recht tief betrauerte französische Gelehrte James Darmesteter, welchem bei diesem Vorhaben eine gründliche Kenntnis der Texte, reiches Wissen, seltener Scharfsinn und ein meisterhafter Stil zu Gebote standen. Wir können uns hier nicht mit der Widerlegung all' der geistreichen, aber zügellosen Vermutungen dieses Autors befassen, welche beweisen, daſs sein Scharfsinn nicht selten seiner historischen Auffassung und seinem gesunden Urteil ein Schnippchen geschlagen hat [1]. Die meisten, wie — um nur ein einziges Beispiel

1) In seiner jüngsten Übersetzung des Zend-Avesta, vorzüglich in der Einleitung zum dritten Teil. Ich habe eine Inhaltsangabe und Beurteilung dieses Werkes geliefert in der Revue de l'Histoire des Religions, 1894, Tome XXIX, p. 68 suiv.: „Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta", und über das Alter der Avesta gesprochen in der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Verslagen

zu nennen — diese, dafs der Keresanu des Avesta, der sicher kein anderer ist als der Kṛçanu des Veda, also ein unverkennbar mythisches Wesen, Alexander der Grofse sei, werden wohl nicht länger leben als die Funken eines Feuerwerks. Aber Darmesteter stützt sich noch auf andere, scheinbar bessere Gründe, und wir sind daher verpflichtet, die Haltbarkeit derselben zu untersuchen.

Er beruft sich zuerst auf die Tradition. Nach mindestens zwei verschiedenen, aber nach seinem Urteil im wesentlichen übereinstimmenden Überlieferungen soll der offizielle Text aller heiligen Schriften der Zarathustrier, der von Staats wegen in zwei Abschriften aufbewahrt wurde, durch Zuthun Alexanders oder wenigstens infolge der Verwirrung, welche sein Eroberungszug anrichtete, verloren gegangen sein. Erst der Arsakide Valkaš, entweder Neros Zeitgenosse Vologeses I. (51—55 n. Chr.) oder einer der späteren Könige desselben Namens, soll dann begonnen haben, die zerstreuten Überbleibsel der alten Urkunden, sowohl die geschriebenen Fragmente als die Stücke, welche man noch auf Grund mündlicher Auskunft der Priester aufzeichnen konnte, zu sammeln. Der erste Sâsânide Ardešir (Artaxerxes) I. (226—241) soll dann dieses Werk mit Hilfe eines gewissen Tansar oder Tosar fortgesetzt haben; sein Nachfolger Šahpuhr I. (241—272) soll die verlorenen, aber inzwischen ins Griechische und Indische übersetzten iranischen Texte wieder in die Landessprache haben übertragen lassen, und erst durch die letzte Redaktion des grofsen Lehrers Atarpâd, des Sohnes des Mahrespand, unter Šahpuhr II. (309 bis 379) soll das sâsânidische Zend-Avesta definitiv abgeschlossen sein.

---

en Mededeelingen, 3 Reeks, Dl. IX, blz. 364 vgg., 1895. Ich mufs für weitere Details, welche im Text nicht besprochen werden können, auf diese Aufsätze verweisen.

Im allgemeinen können diese Überlieferungen richtig sein, und hat man einiges Recht, sie auf diese Weise miteinander zu verknüpfen. Aber man darf dann auch nicht mehr darin erblicken, als die Erinnerung an die Art und Weise, auf welche die Avestaschriften — nachdem die beiden authentischen Abschriften entweder im Brande von Persepolis oder auf anderem Wege verloren gegangen waren — wieder gesammelt, aber dabei auch zugleich aus dem alten Baktrisch ins Pehlewi, die offizielle Sprache der Sassaniden, übersetzt und mit mehr theologischen, als exegetischen Anmerkungen versehen wurden.

Jedoch nach Darmesteter handelt es sich hier nicht lediglich um ein Sammeln, selbst nicht ein Redigieren und Bearbeiten schon existierender Texte, sondern um die Abfassung neuer Schriften. Von dem alten Zoroastrismus giebt es nach ihm keinen einzigen Text mehr. Das ganze Avesta ist erst nach Alexander entstanden. Angesichts des Zeugnisses der altpersischen Inschriften und der Berichte der Griechen kann er schwerlich bestreiten, dafs die Grundlage der im Avesta verkündigten Lehre alt ist; ein Punkt, auf welchen wir später noch zurückkommen. Aber die Bücher selbst sind ganz neu; die alte Lehre wird in ihnen selbständig verarbeitet im Geiste der Zeit, oder besser — und dies ist einer der Hauptpunkte seines Beweises — unter dem Einflufs fremder Religionen und philosophischer Systeme. Im Avesta findet er unverkennbare Spuren von indischen, sowohl brahmanischen als buddhistischen, hellenischen, besonders hellenistischen und jüdischen Begriffen und Vorstellungen. Sehen wir, was an dieser Behauptung wahr ist.

Niemand leugnet die Übereinstimmung zwischen indischer und iranischer Religion. Eine Anzahl Sagen und Überlieferungen, Bräuche und Anschauungen, Namen von angebeteten Wesen haben sie gemein, was um so

bemerkenswerter ist, als die am höchsten verehrten Wesen der Iranier, die Ahuras, bei den Indern die mächtigen Feinde ihrer Götter, und umgekehrt diese Götter, die Devas, bei den Iraniern die verabscheuten bösen Geister geworden sind. Aber Mithra, Aryaman, Vâyu und verschiedene andere werden von beiden verehrt, Yama-Yima ist bei beiden der König der ersten Menschheit und des Totenreiches, und der Dienst des Soma-Haoma nimmt bei beiden, bei den Iraniern wenigstens in späterer Zeit, den ersten Platz im Kultus ein. Aber Darmesteter selbst mufs zugeben, dafs dies alles sich am einfachsten erklären läfst als Überbleibsel aus einer früheren Periode, als die beiden Nationen noch ein Volk ausmachten. Übernommen von der einen oder anderen Seite ist es sicherlich nicht. Selbst dafs der indische Hauptgott Indra, Sarva, womit Çiva gemeint sein kann, und die Nâsatyas im Avesta als Abgötter erwähnt werden, spricht nicht gegen sein Alter, denn die Inder waren nicht nur die nächsten Nachbarn der Iranier, sondern Hapta Hiñdu, d. h. das Flufsgebiet des Indus, wird im Vendîdâd als ein iranisches Land betrachtet und in den Inschriften der altpersischen Könige zu den Provinzen des Reiches gerechnet.

Was im Avesta dem Buddhismus entlehnt sein soll, beschränkt sich auf Folgendes: ein gewisser Dämon Bûiti soll der Buddha, ein anderer Bûtâsp der Bodhisattva und Gaotema wiederum der Buddha unter seinem Namen Gautama sein [1]). Das ist alles, und das ist eigentlich nichts. Wenn Bûiti eine indische Parallele haben müfste, so könnte das allein b h û t a, ein Gespenst oder Kobold sein. Bûtâsp kommt im Avesta nicht vor, sondern nur in einer sehr willkürlichen Lesung von Bundehiš 28, 35, und Gaotema kann niemals dem indischen Pa-

1) Schon Martin Haug hat sich bezüglich Gaotemas in derselben Weise geirrt.

tronymicum Gautama entsprechen, sondern Gotama, dem Namen eines vedischen Sängers, der wahrscheinlich schon zu der arischen Mythologie gehörte.

Die Übereinstimmungen zwischen israelitischen und iranischen Sagen und Vorstellungen sind von gleicher Bedeutung. Bezüglich des Avesta sind sie unerheblich. Die etwas wichtigeren findet man nur im Bundehiš, also in einer Schrift aus der späteren Sâsânidenzeit; und wenn sie auch zu den ältesten Bestandteilen dieses Buches gehörten, welches — wie schon gesagt ist — mit dem Inhalte des Dâmdâṭ-Nask viel gemein hat, so sind sie doch auf andere Weise viel besser zu erklären.

Es bleibt also nur noch das Hauptargument: die ganze Lehre der Gâthas, die Fundamentallehre der zarathustrischen Religion, ist ein schwaches Echo der hellenistischen Philosophie, speziell der des Philo Judaeus. Die Ameša-speñtas gehören nicht zu der alten mazdayasnischen Religion, sondern sind philosophische, neuplatonische Ideen, iranisierte Aeonen. Und das nur, weil der mit Ahura Mazda am innigsten verbundene Ameša-speñta Vohu-mano einige Ähnlichkeit mit dem Logos des Philo aufweist. Ich habe bei anderer Gelegenheit [1]) die vollkommene Unmöglichkeit dieser Hypothese auseinandergesetzt, hauptsächlich mit der Begründung, daſs vielleicht zwei der Ameša-speñtas, sicher einer von ihnen, unter einem bis zur Unkenntlichkeit verdorbenen Namen auf den Münzen der indoscythischen Könige Kaniška und Huviška als ein Gott vorkommt, und daſs Plutarch bereits genau mit den Namen und der Bedeutung der Ameša-speñtas bekannt ist. Nun starb Philo um 25 n. Chr., was ungefähr mit Plutarchs Geburtsjahr zusammentrifft; und der erste der genannten Könige bestieg den Thron im Jahre 78 n. Chr. Innerhalb eines halben Saeculums müſsten also die Werke des alexandrinischen Philosophen

1) Man vgl. die oben S. 34, Anm. 1 angeführten Aufsätze.

von den persischen Theologen studiert, das System, welches sie aus demselben schöpften, ausgearbeitet und beschrieben und wieder den Griechen bekannt geworden, ferner die philosophischen Personifikationen, welche sie Philo nachahmten, so volltändig in Volksgötter umgegewandelt sein, dafs ihre Namen total verdorben wurden und fremde Fürsten sie übernehmen konnten. Das ist einfach undenkbar, und die Hypothese selbst folglich nichts als eine geniale Verirrung.

Darmesteter will zwar zugeben, dafs einige im Avesta vorkommende Lehrbildungen alt sind. Er mufs wohl. Schon Aristoteles kannte Oromazdês und Areimanios und demnach den Dualismus in seiner Übertragung auf das höchste göttliche Wesen; Theopomp spricht von der Auferstehungslehre; beide müssen also schon vor Alexander zu den Glaubensartikeln der Zarathustrier gehört haben. Auch der Haomadienst mufs schon seit langem in Übung gewesen sein, obgleich weder Herodot, noch andere altgriechische Autoren von ihm reden; das beweist der Somadienst der stammverwandten Inder. Endlich wird die gesamte praktische und utilitaristische Moral der Pârsen und vielleicht sogar die Lehre, dafs alles aus der unendlichen Zeit entsprungen ist, nicht erst nach dem Sturze des persischen Reiches erdacht worden sein. Aber die Lehre von den Ameša-speñtas und den Yazatas war vor dieser Zeit unbekannt, und Ahura Mazda war ein Naturgott an der Spitze eines ganzen Pantheons von Naturgöttern [1]). Dieses und alles andere, was dem Avesta eigentümlich ist, würde daher aus der Zeit der Arsakiden und der Sâsâniden herrühren. Aber um von anderen Einwänden zu schweigen, so kann man nicht einfach willkürlich einige Lehren für alt erklären,

1) Darmesteter schliefst dies aus den in den altpersischen Inschriften vorkommenden Worten: hadâ bagaibis vithibis, die er ganz falsch erklärt. Vgl. Verslagen en Mededeelingen der K. A. te Amsterdam, a. p. blz. 2, Anm.

weil ihrer zufällig hier und da Erwähnung geschieht, und das, womit sie unverbrüchlich zusammenhängen, das, was den eigentlichen Boden bildet, in dem diese Glaubenssätze wurzeln, die Lehre von Ahura Mazda als dem einzigen eigentlichen guten Gott, dem über die Natur erhabenen Schöpfer mit seinen Heiligen um und unter sich, als etwas von jüngerem Ursprung betrachten, weil erst Plutarch davon spricht. Am wenigsten aber darf man ein so unzweifelhaft junges Dogma, das aus der verkehrten Exegese einiger Avestastellen erwachsen ist, wie die Lehre von der unendlichen Zeit, aus der alles hervorgegangen sei, an die Stelle der alten, wohlbegründeten Lehre von Mazda als dem unerschaffenen Gott setzen. Ja, das hohe Alter der Lehre von den Amešaspeñtas im Avesta wird direkt bewiesen durch die Art und Weise, in welcher Plutarch sie wiedergiebt. Er kennt und erwähnt schon die später allgemein herrschende Vorstellung, daſs gegenüber den sieben guten höchsten Geistern sieben böse Wesen stehen, so daſs jeder von ihnen seinen Widersacher in der Welt der Finsternis hat — eine Vorstellung, welche dem Avesta noch unbekannt ist[1]).

Der wichtigste Beweis für das Alter des Avesta liegt in der Sprache, in welcher es geschrieben ist. Daſs diese Sprache im Beginn unserer Zeitrechnung nicht mehr gesprochen wurde, ebenso wenig als das Altpersische, leugnet niemand. Dennoch sollen in und nach dem ersten Jahrhundert n. Chr. die Maubads obendrein in zwei Dialekten dieser Sprache, einem älteren und einem jüngeren, die einundzwanzig Nasks des Avesta verfaſst haben, obschon sie niemand mehr verstand, und sie genötigt waren, dieselben unmittelbar wieder in die da-

---

1) Darmesteter selbst: Vendîdâd (SBE.), Introduction, p. LIV hat diese schon früher gemachte Bemerkung zustimmend wiederholt, obwohl er sie jetzt stillschweigend verwirft

malige Sprache des Reiches, das Pehlewi zu übersetzen. Das Schriftstellern in einer toten Sprache ist nicht nur möglich, sondern sogar sehr gewöhnlich und wird oft noch jahrhundertelang fortgesetzt, nachdem sie keine Umgangssprache mehr ist. Aber es ist nur möglich, wenn man eine Litteratur besitzt, die man zum Muster nehmen kann; nicht aber, wenn diese mit Ausnahme einiger kleiner Fragmente verloren gegangen ist. Man führt die Pehlewiübersetzungen der Avestabücher als Beweis dafür an, daſs man die alte Sprache wenigstens in den ersten Zeiten der Sâsânidenherrschaft noch sehr gut verstand. Aber zunächst ist es etwas anderes, den Sinn von Schriften in einer toten Sprache zu begreifen, zumal wenn diese Wissenschaft mehr auf der Überlieferung der Schule als auf dem Studium der Sprache selbst beruht; etwas anderes, selbst in ihr Bücher zu schreiben, und zwar obendrein philosophische und poetische. Auch würden, wenn man sie sofort in die Umgangssprache übertragen hätte, diese Übersetzungen nicht so viel zu wünschen übrig lassen. Selbst die eifrigsten Verfechter der Tradition, obschon man sich bisweilen darüber wundern muſs, wieviel baren Unsinn sie zu verdauen imstande sind, sehen sich manchmal gezwungen, von ihr abzuweichen und sich ihren eigenen Weg zu suchen. Die Gâthas vor allem können nicht aus der Zeit Alexanders stammen. Ihr Text ist oft unverständlich und zudem sehr beschädigt. Das liegt nicht an der Unerfahrenheit der Verfasser, sondern daran, daſs diejenigen, welche sie von Geschlecht zu Geschlecht vererbten, sie selbst nicht mehr ordentlich verstanden. Die Verstöſse gegen Sprache und Grammatik, welchen man mehrfach begegnet, sind nicht die regelmäſsig wiederkehrenden Fehler unfähiger Schriftsteller, sondern Nachlässigkeiten unwissender Hüter. Das Metrum, sehr primitiv, in vieler Beziehung übereinstimmend mit dem vedischen, aber archaistischer als dieses, befindet sich oft

in Verwirrung. Aber man braucht die guten, alten Sprachformen nur wiederherzustellen, und es ist sofort in Ordnung; ein Beweis, dafs nicht die Dichter, sondern die späteren Geschlechter nicht mehr damit Bescheid wufsten. Es ist sehr wohl möglich, dafs man unter der parthischen Herrschaft und selbst im zweiten persischen Reiche in den Priesterschulen noch einige Glossen, kurze Litaneien, Segenssprüche, Beschwörungsformeln, Kalender und dergleichen im Altbaktrischen verfassen konnte, ja, dafs man sogar einige Verszeilen, halb aus den alten Texten gestohlen, halb ihnen nachgeahmt, zu einem unpoetischen Poem zusammenzustoppeln vermochte, aber zur Abfassung einer der Gâthas, des Vendîdâd, eines der grofsen Yašts, von denen im vorigen Abschnitt gesprochen wurde, war man nicht mehr fähig in einer Zeit, welche der Periode der trockenen und bornierten Scholastik der Pehlewi-Kommentatoren unmittelbar voraufging.

Das Altpersische ist am nächsten verwandt mit dem Altbaktrischen. Nun wissen wir, dafs die erstgenannte Sprache unter den jüngeren Achaemeniden schon so sehr in Verfall geraten war, dafs ihre Inschriften wahre Kakographieen sind. Es ist nicht gut möglich, dafs das Baktrische zur selben Zeit noch in voller Blüte stand. Allerdings kann von zwei Schwestersprachen die eine länger am Leben bleiben und die alten Formen besser konservieren als die andere. Aber das ist nur möglich, wenn die Völker oder Stämme, welche diese Sprachen sprechen, nicht oder wenig miteinander verkehren und auf sehr verschiedenen Kulturstufen stehen. Wenn sie eine gemeinschaftliche Religion und dieselbe heilige Schrift besitzen, vorzüglich wenn sie zu demselben Staatsverband gehören, ist dies nie der Fall. Unter diesen Umständen war es unumgänglich, dafs das Ost- und das Westiranische, die Sprache des Avesta und die der Achaemeniden, in ihrer Entwickelung wie in ihrem Verfall ungefähr gleichen Schritt hielten.

Wir dürfen uns hier nicht in zu viel Details verlieren. Sonst würden wir gern den Nachweis erbringen, daſs zwischen den Formen der Eigennamen im Avesta und denen in der Pehlewiübersetzung oder auf den Münzen der indoskythischen Könige Jahrhunderte liegen müssen. Aber von einem Eigennamen wollen wir nicht schweigen, weil aus ihm einer der schlagendsten Beweise für das Alter des Avesta geführt werden kann: dem Namen der höchsten Gottheit. Man achte auf die Veränderungen, welche dieser Name erlitten hat. Die älteste Form ist ohne Zweifel Mazda Ahura oder Ahura Mazda als zwei Namen betrachtet und behandelt, bisweilen im Pluralis nebeneinander gestellt. In den Gâthas ist die erstgenannte Reihenfolge die gebräuchlichste, aber auch die andere kommt mehrfach vor. Meist sind die beiden Namen durch ein oder mehrere Wörter oder wenigstens durch die Cäsur voneinander getrennt und immer werden sie gesondert dekliniert. So auch in den übrigen gâthischen Schriften. In den jüngeren Büchern kommt die Stellung Mazda Ahura nur noch vor in Citaten aus der Gâthalitteratur und in stehenden Formeln wie: das Feuer Mazda-Ahuras oder (Mãthra speñta) der Freund Mazda-Ahuras. Auch findet man hier nur noch selten Ahura oder Mazda allein als Namen der Gottheit, was bei den Gâthadichtern oft vorkommt. Ahura Mazda ist mit den oben genannten Ausnahmen im jüngeren Avesta der durchaus allgemeine. Aber das Bewuſstsein, daſs er aus zwei Worten besteht, bleibt lebendig. Abgesehen von ein paar sehr jungen Stellen [1]) werden beide stets besonders dekliniert. In den Inschriften der Achaemeniden

1) Die Stellen sind Yasna 7, 24 und 13, 5: ahura-mazdâ. An der letztgenannten Stelle kann es sich jedoch lediglich um einen Schreibfehler handeln, denn wir haben hier ein Citat aus dem Yasna haptanghâiti. Der Genetiv ahurô mazdâo Vend. 19, 15 und Yasna 71, 10 (wo Justi und Darmesteter mit Unrecht einen Vokativ vermuten) ist von anderer Art: einfach ein Sprachfehler.

jedoch ist Auramazda ein Name geworden; die beiden Namen werden nicht durch das Zeichen geschieden, welches im Altpersischen das Ende der Wörter andeutet; mit nur einer Ausnahme[1]) wird allein das zweite Glied dekliniert. Die Griechen endlich kennen den Namen nur als einen einheitlichen, Oromazês; und er ist das auch geblieben bei den Iraniern nach Alexander, die ihn zu Auharmazd, Hormezd, Ormazd verkürzten.

Erwägt man nun, wie hoch im Altertum der Name einer Gottheit, vor allem der des höchsten Gottes geachtet wurde, so liegt das Resultat dieser Untersuchung auf der Hand. Die Periode, in welcher man die beiden kombinierten Namen — alle Ameša-speñtas haben Doppelnamen, mit Ausnahme von Haurvatâṭ und Ameretâṭ, die eine Art Zweieinigkeit bilden — nach Belieben stellen, voneinander trennen oder miteinander verbinden, auch jeden für sich gebrauchen konnte, in welcher man also noch ein lebendiges Bewuſstsein von ihrer Bedeutung hatte, muſs der voraufgegangen sein, in welcher sie stets in derselben Reihenfolge angeordnet, wenn auch noch immer als gesonderte Wörter betrachtet und behandelt werden. Und diese Periode muſs wieder älter sein als die, zu welcher sie den Übergang bildet, nämlich der, in welcher der Doppelname zu einem zusammengesetzten Wort geworden ist, und das erste Glied dieser Komposition nicht oder nur ausnahmsweise dekliniert wird. Das ganze Avesta repräsentiert also eine ältere Periode religiöser Entwickelung als die, von welcher die Inschriften der Achaemeniden zeugen. Damit ist nicht gesagt, daſs jede Schrift des jüngeren Avesta vor der persischen Zeit verfaſst sein muſs; denn in den Priesterschulen kann die alte Tradition noch länger fortgelebt haben, wohl aber daſs es seinem Hauptinhalte

1) In C (a und b) 10 und 17 (Xerxes) findet man den doppelten Genetiv aurahya mazdâha.

nach in eine Zeit gehört, in der Ahura Mazda noch nicht der Auramazda der Perser geworden war. Kurz, die Geschichte des Gottesnamens bestätigt, was andere Thatsachen uns über das Alter des Avesta und die durch letzteres repräsentierte Religionsform lehren [1]).

Die anderen Beweisgründe, welche für oder gegen dieses Alter beigebracht sind, will ich nur kurz berühren, aber ich darf nicht ganz von ihnen schweigen. Darmesteter meint, dafs die politischen Zustände, von denen das Avesta zeugt, am besten mit denen des parthischen Reiches übereinstimmen. Die parthische Herrschaft war feudal; die Gaugrafen (grofsen Grundbesitzer) regierten unabhängig nebeneinander und mufsten nur im Kriege dem Könige folgen. Nun kennt das Avesta, immer nach ihm, keinen höheren bürgerlichen Rang im Staate als den des Gaugrafen. Deshalb kann es nicht zur Zeit der medischen oder persischen Monarchie geschrieben sein. Aber zuerst war die Staatsverfassung im persischen Reiche, ehe Darius Hystaspis eine strenger monarchische Regierungsform einführte, dieselbe wie die im parthischen, und sie wird sich von der medischen Staatsverfassung wohl kaum unterschieden haben. Zudem ist es nicht richtig, dafs im Avesta von einem Könige und selbst von einem Oberkönigtum nicht die Rede sei. Man denke nur an den Streit um den Besitz der königlichen Glorie oder Majestät der arischen Länder, der so oft erwähnt wird.

Weit gewichtiger sind die Beweise für das hohe Alter der Avesta, welche sich seinen Anspielungen auf die politischen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse des Landes entnehmen lassen. Keiner der Stämme, welche nach dem 9. Jahrhundert v. Chr. eine so bedeutende Rolle in der Geschichte gespielt haben, Meder, Perser,

---

1) Man vgl. hierzu den ausführlichen Beweis in meiner bereits mehrfach citierten Abhandlung „Over de oudheid van't Avesta".

Parther sind ein einziges Mal erwähnt. Das Avesta kennt nur Arier, wie nach Herodot die Meder sich ehemals nannten. Nirgends ist die Rede von den bezeichneten Hauptstädten, dem medischen Ekbatana oder den Residenzen der Achaemeniden: Susa, Persepolis und Pasargadae, welch' letztere obendrein noch eine Stadt der Magier, eine Priesterstadt war[1]). Die einzigen gröſseren Städte, welche genannt werden, vorausgesetzt daſs man die traditionelle Erklärung der Stellen annehmen darf, sind Nineve, daſs im 7. Jahrhundert zerstört wurde, und Babel[2]). Aber falls wirklich Babel hier erwähnt wird, was noch zweifelhaft ist, und zwar als der Sitz eines Tyrannen, der von der Weltherrschaft träumte, aber sie nicht errang, so muſs dies eine Erinnerung, eine Überlieferung aus uralten Zeiten sein, bevor Cyrus eine Hauptstadt seines Reiches daraus gemacht hatte, und selbst vor den mit den Babyloniern befreundeten medischen Königen. In ihren Tagen kann die alte Weltstadt in der Vorstellung der Iranier nicht die Residenz eines verhaſsten Usurpators gewesen sein. Keinesfalls darf man seine Zuflucht zu der Behauptung nehmen, daſs die medischen und persischen Hauptstädte ihre Bedeutung schon eingebüſst hatten, als das Avesta entstand; denn dann erhebt sich sofort die Frage, weshalb denn von den späteren Hauptstädten, wo die Seleukiden, die Arsakiden und die Sâsâniden Hof hielten, geschwiegen wird. Daſs auch Firdausi in seiner Heldensage von ihnen

---

1) Plutarch, Artaxerxes, c. 3. Plin., Hist. nat. 6, 26.

2) Nineve: Yšt 10, 104 und Ys. 5, 29 (an welcher Stelle die Tradition jedoch anders übersetzt). Ganz anders, aber sicher unrichtig, Darmesteter, der an Flüsse denkt. Babel: Yšt. 5, 29. Azhi dahâka, die mythische Schlange, welche später als die Personifikation oder das Symbol der Fremdherrschaft galt, opfert dort zur Erlangung der Herrschaft über die sieben Weltgegenden, die ihr jedoch von Anâhita nicht zugestanden wird, bawrôiš paiti dañhoyê, im Lande von Babel. Die Erklärung ist jedoch bei weitem nicht sicher.

schweigt, ist natürlich, denn er hält sich am liebsten an die Tradition und nennt doch einzelne Achaemeniden.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Volkes, bei dem das Avesta zuhause ist, sind noch äufserst primitiv. Nicht alles, was darüber gesagt ist, kann als abschliefsend gelten. Dafs es noch kein Eisen, kein Geld, selbst kein Salz kannte, ist weder bewiesen noch wahrscheinlich. Aber was sicher bewiesen ist und später gezeigt werden soll, ist folgendes: die Gâthas sind nicht nur die Urkunden einer religiösen, sondern auch einer ökonomischen Reform, nämlich des Übergangs vom Nomadenleben zu dem ansässiger Bauern. Eine solche Verkündigung, eine solche Reform war in der Arsakidenzeit und selbst unter den vorhergehenden Monarchieen in Irân nicht mehr nötig. Religion und Ackerbau haben gesiegt und bleiben beständig miteinander in enger Verbindung. Das ganze Avesta ist die rechte Heilige Schrift für ein Bauernvolk von Hirten und Landleuten mit einfachen Begriffen und Sitten, und die Zeiteinteilung wie die religiösen Vorschriften des Vendîdâd und des jüngeren Yasna entsprechen ihren Bedürfnissen durchaus. Erst in manchen Yašts offenbart sich ein etwas anderer Geist; es ist die Rede von königlicher Majestät, von Schlachten und Eroberungen, weshalb sie vermutlich aus der Königszeit stammen werden[1].

Aus allen diesen Gründen meinen wir das hohe Alter des Avesta behaupten zu müssen. Ist es wirklich erst nach dem Beginn unserer Zeitrechnung verfafst, so ist

1) Man vgl. hierzu vor allem W. Geiger, Ostîranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, und Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur, in Sitz. Ber. der Kgl. bairisch. Akad. 1884, S. 340ff. Geiger beweist oft zu viel und kann nicht in jeder Beziehung auf Zustimmung rechnen, aber was Spiegel, Über Vaterland und Zeitalter des Avesta in ZDMG. 1887, S. 280ff. dagegen vorgebracht hat, ist ebenso schwach als das, was er früher hierüber schrieb. Vgl. auch R. Roth in ZDMG. 1880, S. 698.

es eine der rätselhaftesten und schlausten litterarischen Fälschungen, welche jemals verübt sind. Eine der schlausten, denn die Urheber haben eine Sprache gewählt, die nicht mehr gesprochen und vom gesamten Volke nicht mehr verstanden wurde, und von der alle Urkunden verloren gegangen waren; sie haben sogar die Stücke, welche sie als die ältesten betrachtet wissen wollten, in einem älteren Dialekt geschrieben; sie haben mit vollendeter Kunst die Religion, welche sie schufen, so dargestellt, dafs sie in den als alt gedachten Liedern lebendig und frisch, in den Schriften, welche angeblich auf sie folgten, strenge geregelt, schliefslich durch allerhand fremde Elemente verunreinigt wird, kurzum, sie haben nicht nur religiöse Urkunden erdichtet, sondern eine ganze religiöse Entwickelung und dafür gesorgt, dafs die Geschichte der Sprache, der sie sich bedienten, mit ihr gleichen Schritt hielt; sie haben sorgfältig alles vermieden, was als eine Anspielung auf ihre eigene Zeit aufgefafst werden konnte, keinen Namen genannt aufser solchen aus mythischer Vorzeit und sich kein einziges Mal verraten. Eine der rätselhaftesten, denn dieses Werk des Betrugs wurde binnen weniger Jahre allgemein angenommen; die Erdichtungen dieser erborgten Theosophie wurden sofort Volksgötter und unmittelbar darauf von einheimischen und ausländischen Fürsten anerkannt; und in den eigenen Schulen, wo sie entstanden waren, wufste man von diesen Schriften schon zur selben Zeit nur eine höchst dürftige Übersetzung zu liefern, mit Erklärungen, welche den Sinn nicht selten völlig verdunkelten. Mir erscheint eine solche Fälschung unmöglich. Vielmehr bin ich davon überzeugt, dafs die Schriften, deren genau und kritisch untersuchter Inhalt so deutlich den Entwickelungsgang der zarathustrischen Religion wahrnehmen läfst, echte und alte Urkunden sein müssen. Die Skizze dieser Entwickelung, welche wir jetzt entwerfen wollen, wird der beste Beweis dafür sein.

Um die Entstehungszeit dieser Schriften näher abzugrenzen, fehlen uns die historischen Daten. Einige Gelehrte meinen, dafs die ältesten in das 13. Jahrhundert v. Chr. gehören, und wollen sogar noch höher hinaufgehen. Andere vermuten, dafs die Blüteperiode der Avestalitteratur zwischen 1000 und 600 v. Chr. anzusetzen sei[1]). Nach meiner Überzeugung müssen wir die ältesten Stücke des jüngeren Avesta, wenn auch nicht in der gegenwärtigen Redaktion, nicht viel später als 800 v. Chr. ansetzen. Die gâthische Litteratur ist dann natürlich wenigstens ein paar Jahrhunderte älter, obschon jünger als die Entstehung und erste Verkündigung der Religion selbst. Aber wir können hier nur mutmafsen.

1) Bartholomae, Handbuch der altiranischen Dialekte, S. 1 ff.

Zweites Kapitel.

Vorgeschichte der zarathustrischen Religion.

---

1. Einleitung. Geographie, Ethnographie und allgemeine Geschichte von Irân.

Mit den Medo-Persern und den ihnen nahe verwandten Baktriern oder Ostiraniern, welche nach den Babyloniern und Assyrern fast drei Jahrhunderte lang die Herren Westasiens waren und sogar, wenn auch nur für kurze Zeit und mit wenig Erfolg, bis nach Ägypten und Griechenland vordrangen, betritt zuerst ein arioeuropäisches oder indogermanisches Volk die grofse Bühne der Weltgeschichte, um eine bedeutende Rolle auf ihr zu spielen. Das Gebiet, welches sie in ihrer Blütezeit bewohnten, erstreckte sich vom Kaspischen Meer, dem Araxes, dem Oxus und dem Aralsee im Norden, dem Hindukush, der Hochebene von Pamir und dem Indus mit seinen Nebenflüssen im Osten bis zum Erythräischen oder Persischen Meer im Süden und Elam, Babylonien und Assyrien im Westen. Es wird gewöhnlich Irân, d. h. das Land der Iranier oder Arier genannt, und die wichtigsten Teile, aus denen es besteht, sind Persien, das eigentliche oder Grofs-Medien, Klein-Medien oder Atropatene, Parthien und Baktrien mit den östlichen Provinzen. Elam oder Susiana wird oft mit dazu gerechnet. Es ist im Unterschiede von den fruchtbaren, von mächtigen Strömen bewässerten Niederungen, in

denen die Semiten sich angesiedelt hatten, ein von wenigen Flüssen durchschnittenes Bergland mit sehr wechselndem Klima, hier und da, vor allem in den Thälern sehr fruchtbar, aber meist undankbarer Boden, der viel Anstrengung vom Landmann fordert. Zu einem grofsen Teil ist es dürr, und eine ausgedehnte Wüste scheidet den Westen vom Osten. Aber die östlichen Gegenden zeichnen sich meist aus durch Fruchtbarkeit und mildes Klima, und manche von ihnen dürfen wahre Paradiese genannt werden. Wir werden sehen, dafs diese Beschaffenheit des iranischen Landes nicht nur mit der Art seiner Bewohner zusammenhängt, sondern auch den Charakter ihrer Religion beeinflufst hat. Herodot [1]) preist die Weisheit des Cyrus, welcher, als Artembares und einige andere Edele ihm vorschlugen, ihr armes und dürres Land mit einem fruchtbareren und reicheren zu vertauschen, wozu sie doch die Macht hätten, zur Antwort gab, dafs sie dann bald aus Regenten Regierte werden würden. So fühlten die Griechen und vielleicht die Perser selbst, dafs die Bodenbeschaffenheit und das Klima ihres Landes diese zu einem klugen, arbeitsamen und kriegerischen Volk gemacht hatten, das eine Zeit lang die zivilisierte Welt beherrschte. Aber dieselbe Natur spiegelt sich auch in dem etwas nüchternen, praktischen und streng sittlichen Charakter der zarathustrischen Religion.

Das Volk, nach welchem das Land im Gegensatz zu den turanischen Landschaften Irân heifst, und das in ihm wenigstens die herrschende Bevölkerung geworden ist, hat nicht immer dort gewohnt, sondern allmählich den Platz älterer Stämme eingenommen, die es dem Anschein nach nicht verjagt, sondern grofsenteils resorbiert hat. Arier nannten sie sich, ebenso wie die Inder sich durch diesen Namen von den übrigen Besitzern der

1) Herod. 9, 122.

Halbinsel unterschieden. Im Avesta ist bisweilen die Rede von Ariern und arischen Landen (airya). Die Achaemeniden pochen mit einem gewissen Stolz darauf, dafs sie nicht nur Perser, Söhne von Persern, sondern auch Arier, Söhne von Ariern sind, und, wie schon bemerkt, hiefsen die Meder nach Herodot ehemals Ἄριοι, woraus sicher nicht gefolgert werden darf, dafs nur sie diesen Namen trugen, obschon dem Geschichtschreiber unbekannt war, dafs auch die anderen Stämme Anspruch auf ihn erhoben. Auch das kleine Volk der Osseten im Kaukasus, das eine iranische Sprache spricht, nennt sich selbst Iron. Arier sind die Edlen, die aus reinem Blut Geborenen, die ingenui. Wie sehr sich auch die Mundarten, welche sie sprachen, unterschieden, sie bildeten doch in Wirklichkeit, wenigstens ursprünglich, nur eine Sprache. Ihre Dialekte können wahrscheinlich der Hauptsache nach in zwei grofse Gruppen geteilt werden, deren eine sich von Afghanistan im Süden über ganz Ostiran und den Norden verbreitet hatte, und zu welcher u. a. die Sprache des Avesta, das Baktrische gehörte, während die andere den Westen, d. h. bestimmter Medien und Persien beherrschte. Keinesfalls ist genügender Grund dafür vorhanden, die avestische Sprache als diejenige Mediens anzusehen. Nach den Namen von uns bekannten Medern zu urteilen wird sich ihre Sprache vom Persischen nicht erheblich unterschieden haben. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Thatsache, dafs die grofsen Inschriften, welche Darius Hystaspis auf den Felsen von Behištân in Medien einmeifseln liefs, gleich denen im eigentlichen Persien, in altpersischer, neususischer und assyrischer oder babylonischer Sprache verfafst sind. Wäre die Landessprache Mediens eine ganz andere als die persische gewesen, so würde er wohl diese durch jene ersetzt haben. Denn dafs die zweite der genannten Sprachen als die medische zu gelten habe, beruht auf einem Mifsverständnis. Es

ist sicherlich die mit der elamitischen aufs engste verwandte Sprache von Susiana, von der auch noch Inschriften in einem älteren und einem jüngeren Dialekt erhalten sind. Nun ist es sehr wohl möglich, dafs die von den Ariern unterjochte Urbevölkerung Mediens eine Sprache aus derselben Familie wie die elamitische redete, aber in der Zeit der Achaemeniden und der arischen Herrschaft überhaupt war sie gewifs nicht mehr die anerkannte Landessprache. Die herrschende Bevölkerung Mediens war arisch; die Namen der meisten Könige, welche Herodot erwähnt, und die teilweise auch in den altpersischen Keilinschriften vorkommen, beweisen es, und die von Oppert angestellten Versuche, die statt ihrer von Ktesias angegebenen Namen aus dem sogenannten Medischen, d. h. dem Susischen zu erklären, müssen trotz alles aufgewendeten Scharfsinns als mifslungen betrachtet werden.

Auch in religiöser Beziehung bildeten alle Iranier, abgesehen von lokalen Eigentümlichkeiten, die wir voraussetzen dürfen, obwohl wir von ihnen nur wenig mit Sicherheit wissen, eine wirkliche Einheit; wie das im Altertum mit der Einheit der Sprache gewöhnlich zusammengeht. Sie haben alle die mazdayasnische Religion angenommen, wenn auch mit Modifikationen. Auramazda ist für Darius und seine Nachfolger, wie im Avesta, der grofse Gott, der Schöpfer des Alls, obschon sie nach alter Sitte die Lokalgottheiten neben ihm weiter verehrten; und wie auch die Kirchenpolitik des Cyrus und des Kambyses als Eroberer fremder Länder sich gestaltet haben möge, es liegt kein Grund zu der Annahme vor, dafs sie nicht ebenfalls Mazdadiener gewesen seien. Dafs die Meder sich in dieser Hinsicht von den Persern nicht unterschieden, erhellt daraus, dafs die Magier, nach Herodot ein medischer Stamm, für beide Völkerschaften die allein gesetzmäfsigen Leiter des Kultus und die Hüter der religiösen Tradition waren, ohne

welche keine Opferhandlung verrichtet werden durfte. In dieser Beziehung differieren sie von den andern Iraniern, wenigstens von denen, bei welchen das Avesta entstand. Dort heifsen die Priester âtharvans, Feuerpriester, ein Name, den Strabo noch in Kappadokien fand; der Name Magier in der Bedeutung „Priester“ kommt im Avesta nicht vor [1]). Dafs indessen auch in Medien die zarathustrische Religion herrschte, darf man aus den Namen von zwei ihrer bedeutendsten Könige Fravartis und Uvakhšatara (Phraortes und Kyaxares) schliefsen, die beide rein mazdayasnisch-zarathustrische Begriffe: „der Bekenner“ und „der Beförderer des Wachstums“ ausdrücken. Und sicher herrschte dieser im Osten und Norden von Irân. Dort liegen wenigstens die meisten jener Länder, welche der erste Fargard des Vendîdâd aufzählt als von Ahura Mazda für seine Verehrer erschaffen und mit allen Annehmlichkeiten versehen, und nach Atropatene verlegt die Überlieferung den Geburtsort Zarathustras. Dafs auch in Armenien der Mazdadienst sich verbreitet hatte, ist allgemein bekannt.

Über die Religion der Iranier vor der Entstehung und Einführung der zarathustrischen haben wir natürlich keine Berichte. Aber dafs auch diese der Hauptsache nach bei allen Stämmen die gleiche gewesen ist, darf als sicher betrachtet werden. Die Iranier waren eine der beiden Gruppen der Arier, deren andere die Inder bilden, und wir gedenken nachzuweisen, dafs sie mit diesen ursprünglich dieselbe Religion gemein hatten. Hieraus ergiebt sich von selbst, dafs auch die alte Religion der iranischen Stämme, abgesehen von lokalen Verschiedenheiten, ein und dieselbe und zwar ein Zweig der altarischen Religion gewesen sein mufs.

---

1) Die einzige Stelle, an welcher man diesen zu finden meinte, Yasna 65, 7 (Spiegel 64, 25) mufs anders erklärt werden. Vgl. die citierte Abhandlung „Over de oudheid van't Avesta“ blz. 8.

Wann und von woher die Arier nach Irân eingewandert sind und wie sie sich dort ausgebreitet haben, ist eine Frage, auf welche sich keine abschliefsende Antwort geben läfst. Früher meinte man, dafs der erste Fargard des Vendîdâd hier den Ausschlag gäbe. In dieser Aufzählung von Landstrichen, welche mit dem arischen Stammlande beginnt und mit dem Stromgebiet des Indus und Rañha, dem des Yaxartes, endigt, erblickte man die Erzählung von dem „Zug" der ersten Arier, die sich in Irân ansiedelten. Diese Ansicht ist aus verschiedenen Gründen bekämpft, unter anderem auch weil mythische Länder unter ihnen vorkämen. Letzteres ist jedoch bei weitem nicht bewiesen. Airyânem Vaêjô, das arische Stammland, ist sicher kein solches, obschon es später und auch für den Glossator dieses Fargard ein legendarisches Land wurde, wo Ahura Mazda, Yima und Zarathuštra zusammentreffen, mithin eine Art Paradies. Es ist ein sehr wirkliches Land, wo der Winter unerträglich wird, und das man aus diesem Grunde verlassen zu haben scheint. Später wurde es natürlich durch die Phantasie der jüngeren Generationen verherrlicht. Auch Varena, wenngleich wir seine Lage nicht mehr anzugeben wissen, ist deshalb ebenso wenig mythisch als alle Länder in den Kriegsberichten der ägyptischen und assyrischen Könige, deren Lage uns unbekannt ist; auch nicht weil die Legende von Thraêtaona und Azhi dahâka dort lokalisiert ist, denn dann müfste auch Babel, wo Azhi dahâka nach einer anderen Stelle residierte, eine mythische Stadt sein; wieviel Mythen der Antike spielen nicht an wirklich existierenden Orten? Mir scheint die genannte Erklärung noch nicht so unmöglich. Gerade die scheinbare Willkür, mit welcher der Autor oft von dem einen Ende des Landes nach dem andern hinüberspringt, bestärkt mich in dieser Ansicht. Achten wir nur auf die Länder, deren Lage sicher ist, so erhalten wir ein deut-

liches Bild von der allmählichen Ausbreitung einer Nation. Aus Airyânem Vaêjô gekommen, wo dieses dann auch gesucht werden müsse, siedeln sich die Arier zuerst in dem lieblichen Sughdha, Sogdiane [1]), an und verbreiten sich von dort aus in das benachbarte Baktrien, Margiana und Nisaea [2]); von diesem letztgenannten Lande aus nach Haraiva, dem Areia der Griechen, dem heutigen Herat, Vaêkereta, das wahrscheinlich Kabul ist, und Harahvaiti, dem späteren Helmend. Inzwischen hatte man sich nördlich in Hyrkanien niedergelassen und war von dort bis Ragha im Osten von Medien weitergewandert. Dann folgen, um von dem unbekannten Varena und Cakhra nicht zu reden, obwohl beide vermutlich in der Nähe des Kaspischen Meeres zu suchen sind, die beiden Endpunkte Hapta Hiñdu im Südosten und Rañha, das als Winterland wohl im Norden liegen wird. Wie dem auch sei, das Dokument, welches der Redaktor des Fargards für seinen erbaulichen Zweck verwandte, trägt alle Spuren hohen Alters. Es zeigt den geographischen Gesichtskreis des ursprünglichen Verfassers in seiner ganzen Ausdehnung. Seine iranische Welt erstreckte sich nicht weiter. Medien und Persien lagen aufserhalb derselben.

Diese Auffassung wird bestätigt durch die Kriegsberichte der assyrischen Könige. Mehrmals drangen sie, und früher schon babylonische Eroberer, sehr weit in Medien ein, und wenn sie es auch niemals gänzlich unterwarfen, sondern nur den Zweck verfolgten, durch unaufhörliche Razzias die Bevölkerung einzuschüchtern

1) Man achte darauf, dafs es sich hier noch deutlich um eine Kolonie handelt; das arische Land heifst nicht Sughdha, sondern Gava, welches in Sughdha ist. Dergleichen Ausdrücke kommen auch sonst in dem Kapitel vor.

2) Nisaea soll zwischen Bâkhdhi und Mouru liegen. Buchstäblich ist das nicht richtig. Kann es bedeuten, dafs es von beiden aus kolonisiert wurde? Oder hat der Stamm sich verschoben?

und ihren Raubzügen zuvorzukommen, so gründeten sie doch hier und da auch Kolonieen. Nun haben aber so gut wie alle Namen von medischen Orten und Stämmen, welche sie erwähnen, einen nichtarischen Klang, wenigstens bis zu der Regierung Sargons II. Dies beweist, daſs das Gros der Arier vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. noch nicht so weit nach Westen vorgedrungen war. Doch finden sich einzelne Ausnahmen. Schon früh wird nahe an der Ostgrenze Assyriens das Land oder der Stamm Paršuaš erwähnt, die zur Zeit Sinacheribs östlich von Elam gewohnt zu haben scheinen. Vielleicht waren das die Perser, obwohl der Name auch eine assyrische Form für die Parthavas, die Parthen sein könnte. In den Annalen Salmanassars II., also schon im 9. Jahrhundert, berichtet er einen Sieg über einen gewissen Artasari, der nicht weit von Paršuaš wohnte, und heiſst ein Fürst von Ḫubuška bald Data, bald Datana [1]); beide Namen sind sicher arisch. Tiglatpilesar III. nennt als Herrn von Kummuḫ, d. h. Kommagene, also schon weit im Westen, Kuštašpi, worin man deutlich den Namen Vîštâspa in der härteren Aussprache wiedererkennt. Sargon II. fängt in Man einen Dayaukku, welches Wort er für einen Eigennamen hält, das aber wohl einen Gaugrafen, dahyuka, zu bedeuten hat; ein gleiches Versehen beging Herodot, als er den Stifter des medischen Reiches Deïokes nannte [2]). Ašuraḫiddin endlich drang bis Patischorien, Patušarra, dem altpersischen Patišuvari vor und führte dort Krieg gegen zwei Fürsten, die er Eparna und Sitirparna, d. h. Vifrâna und Cithrafâna, nennt. — Namen, in denen der zarathustrische Begriff frâna, d. h. baktrisch ḫvârena,

1) Schwarzer Obelisk, Zeile 171 f., 161 und 177. Mit „arisch“ wird hier noch keineswegs „persa-arisch“ gemeint. Es gab auch arische oder indogermanische Skythen, deren Sprache augenscheinlich teilweise mit der iranischen verwandt war. Der Name des Landes Ḫubuška klingt sehr skythisch.

2) Vgl. meine Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 263.

die heilige Glorie, vorkommt. Langsam scheinen sich also die Arier, obgleich schon im Osten und Norden ansässig, in den westlichen und südlichen Gegenden Irâns verbreitet zu haben, bis sie endlich mächtig genug waren, das medische Reich zu stiften.

Nach alten Überlieferungen, die zu den Griechen gelangt waren, wäre Baktrien noch vor der Begründung der medischen Herrschaft ein mächtiges Reich mit einer ziemlich hochstehenden Kultur gewesen. Es hält schwer, diese Überlieferung, die sehr unwahrscheinlich klingt und wenig Stützpunkte findet, als Geschichte anzunehmen. Aber sie ist vielleicht doch nicht ganz aus der Luft gegriffen und kann sich wenigstens auf die Thatsache gründen, dafs die Arier sich zuerst in Baktrien und den umliegenden Gauen angesiedelt haben, ehe Medien und Persien ihnen gehörten. Seit die Entdeckungen der letzten Jahre das hohe Alter der Kultur mehr und mehr erwiesen haben, würde die Behauptung nicht gerechtfertigt sein, dafs ein solches Reich hier und in dieser grauen Vorzeit unmöglich sei. Sicher ist, dafs Baktrien sowohl in iranischen als indischen Quellen ein unverkennbarer Vorrang vor den anderen östlichen Landschaften zuerkannt wird. Für die Existenz der medischen Herrschaft sprechen bessere Gründe, obwohl wir nicht viel Details von ihr wissen. Wie schon gesagt wurde, Deïokês, nach Herodot der Stifter des Reiches, ist wahrscheinlich nur der Titel des Gaugrafen. Die anderen Namen, welche er nennt: Phraortês und Kyaxarês sind gut persische Namen und aus den Inschriften der Achaemeniden bekannt. Ein Revolutionär unter Darius behauptet von Uvakhšatara (Kyaxarês) abzustammen. Ein anderer, ein Meder, heifst Fravartis und nennt sich Khšathrita, während er anscheinend in einem assyrischen Fragment als Kaštaritu, König der Meder, bezeichnet wird [1].

---

1) In einem anderen assyrischen Text heifst er Stadtvogt von Kar-

Vielleicht war Khšathrita der letzte gesetzmäfsige König von Medien, und Astyagês, den der letzte König von Babel, Nabûnâid, Ištuvegu nennt, ein skythischer oder kimmerischer Usurpator.

Sicher ist, dafs letzterer von Cyrus geschlagen und von seinem eigenen Heere an diesen ausgeliefert wurde. Mit Cyrus bemächtigte sich der Stamm der Perser in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. der Oberherrschaft. Seine Könige, nach ihrem Stammvater die Achaemeniden (Hakhâmanišiya) genannt, waren vermutlich bis zu dieser Zeit der medischen Herrschaft unterworfen gewesen. Aber während die Macht der Meder durch die Einfälle und das zeitweilige Regiment der Skythen, rauher arischer Stämme aus dem Norden, schnell abnahm, war die der Perser beständig gewachsen. Seit Cišpiš (Teïspes) hatten sie sich sogar Elams bemächtigt, das schon von Ašurbanipal den Gnadenstofs empfangen hatte, und nannten sich daher mit Vorliebe Könige von Anzan, obgleich sie auch Könige von Persien blieben [1]). Der grofse Cyrus war der zweite, nach einigen sogar der dritte dieses Namens [2]), der erste

Kašši und hat den Stadtvogt der Meder, Mamitiaršu, neben sich. Vgl. meine Babylon.-assyr. Geschichte, S. 334f. und hauptsächlich S. 335, Anm 1.

1) In einem Aufsatze: „Het land Anzan-Anšan" in dem Feestbundel aan Dr. P. I. Veth aangeboden (Leiden 1894), blz. 195 vgg. habe ich nachzuweisen gesucht, dafs Anzan oder Anšan hier den Teil von Elam bedeutet, in welchem die Hauptstadt Susa lag. Dafs diese Stadt die Lieblingsresidenz der persischen Könige war, ist bekannt.

2) Nach Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, S. 15 soll aus Herod. 7, 11 hervorgehen, dafs der Teïspes, von welchem sowohl Cyrus als Darius Hystaspis in ihren Inschriften, nach Achaemenes, ihr Geschlecht herleiten, schon der zweite dieses Namens war, und dafs zwischen ihm und Achaemenes noch ein Teïspes, Kambyses und Cyrus regiert haben. Der uns bekannte Cyrus, wie Kambyses, würde dann nicht der zweite, sondern der dritte dieses Namens sein. Mir erscheint das bedenklich, weil sowohl Cyrus als Darius in ihren Genealogieen nicht höher hinaufgehen als bis zu Teïspes, der dann der zweite

König der Könige von persischem Stamme, der sich nicht mit der Botmäfsigkeit aller iranischen Völker begnügte, sondern den kleinasiatischen Besitzungen des Reiches auch Lydien hinzufügte und zuletzt das alte babylonische Reich uud damit ganz Westasien unter seine siegreichen Waffen beugte. Die Herrschaft blieb von dieser Zeit an in den Händen der Achaemeniden, wenngleich sie nach dem Tode Kambyses' II., des Sohnes des grofsen Cyrus, und des Pseudo-Smerdes (Bardiya), des Magiers Gaumata, mit Darius (Darayavuš), dem Sohne des Hystapes (Vîštâspa), auf eine jüngere Linie überging, und mehr als einmal nicht der rechtmäfsige Nachfolger, sondern ein fernerer Blutsverwandter des Königs den Thron bestieg, zu welchem er sich durch einen oder mehrere Morde den Weg gebahnt hatte. Dennoch würde das mächtige Reich trotz seiner schlechten Regierung nicht so bald zusammengebrochen sein, wenn es dem genialen Feldherrn Alexander einen Cyrus oder einen Darius Vîštâspas Sohn hätte gegenüberstellen können, und „die Lanze des persischen Mannes“, von der Darius rühmte, dafs sie weit reichte, nicht in die ungeschickte Hand eines eitelen Despoten gefallen wäre, der, zu feige, um auf dem Schlachtfelde zu sterben, zuletzt von einem seiner Satrapen ermordet wurde. Mit seinem Sturze begann nicht nur für das Volk im allgemeinen, sondern auch für die Religion, zu der es sich bekannte, eine neue Zeit. Die Fremdherrschaft war auch für die einheimische Religion nicht günstig; aber mit der Herrschaft der parthischen Könige, die doch auch Iranier waren, beginnt zugleich ihre Wiederherstellung, welche durch die Sâsâniden vollendet wurde. Aber alles dies liegt aufserhalb des Rahmens unserer Be-

sein würde, und Darius ihn unmittelbar auf Achaemenes folgen läfst, den er sogar Vater dieses Teïspes nennt. Ich glaube daher, dafs Herodot aus den beiden Genealogieen von Xerxes und Cyrus irrtümlich *eine* gebildet hat, indem er sie hintereinander stellte.

trachtung. Die historischen Umrisse, welche wir angegeben haben, genügen als Hintergrund für die Entwickelungsgeschichte der zarathustrischen Religion bis auf Alexander, welche wir zu skizzieren beabsichtigen. Bevor wir jedoch hierzu übergehen, mufs untersucht werden, in welchem Boden sie wurzelt, mit anderen Worten: auf welche frühere Religion sie gepfropft ist.

2. Die ostarische Religion.

Von der Religion, aus welcher die zarathustrische sich entwickelt oder deren Platz sie wenigstens eingenommen hat, sind weder Urkunden noch unmittelbare Berichte erhalten. Dennoch ist es möglich, sich eine gewisse Vorstellung von ihr zu machen, indem man die religiösen Ideen und Gebräuche der nächstverwandten Stämme zur Vergleichung heranzieht und die gemeinsamen Eigentümlichkeiten feststellt. Die nächsten Verwandten der Iranier sind die Inder. Beide sind die zwei grofsen Zweige eines Volkes, das sich als Arier von seinen Nachbarn unterschied, um seine Überlegenheit ihnen gegenüber anzudeuten. Die Sprachen, welche die beiden Völker redeten, stehen sich näher — namentlich wenn man ihre ältesten Formen in Betracht zieht — als irgendwelche anderen der ario-europäischen oder indogermanischen Sprachfamilie, zu welcher sie gehören. Grammatik und Wortschatz, Wortbildung und Deklination stimmen so sehr überein, dafs man sie notwendig als direkte Abkömmlinge derselben älteren Sprache ansehen mufs. Inder und Iranier haben also einst eine Sprache gesprochen, welche man am besten die arische oder, wenn man mit diesem Wort die ganze Familie bezeichnen will, die ostarische nennen kann. Und daraus folgt schon von selbst, dafs sie einst in unmittelbarster Nachbarschaft, ja in demselben Lande gewohnt, ein Volk gebildet haben. Wo dieses der Fall gewesen ist, braucht hier nicht untersucht zu werden. Es sind allerlei Ver-

mutungen darüber aufgestellt und verteidigt, aber keine einzige hat bisher allgemeine Zustimmung finden können. Man könnte sich bei der einst gegebenen Antwort „irgendwo in Asien“ beruhigen, wenn nicht einige auch eine Gegend Europas vorgeschlagen hätten. Aber für uns ist dieses Problem von untergeordneter Bedeutung; für unsere Aufgabe genügt es zu wissen, dafs Iranier und Inder ein Volk gewesen sind, um auf Grund dieser Thatsache die auffälligen Übereinstimmungen in ihrer religiösen Denkweise zu erklären und die Hauptzüge ihrer gemeinschaftlichen Religion zu entwerfen, soweit die Spuren, welche sie hinterlassen haben, das gestatten. Noch weiter zurückzugreifen und die Frage aufzuwerfen, ob auch die ganze Völkerfamilie, welche die asiatischen oder Ostarier und ihre europäischen Verwandten umfafste, einst nicht nur eine sprachliche, sondern auch eine religiöse Einheit gebildet hat, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

Vorher ist jedoch noch die Frage zu beantworten, ob das, was die beiden Völker in religiöser Hinsicht gemein haben, nicht als die Folge wechselseitigen Verkehrs zu betrachten ist, also als Vorstellungen und Gebräuche, welche sie voneinander übernommen haben. Man hat in der That durch diese Annahme alle Übereinstimmungen in Mythologie und Kultus, in Götternamen und Riten erklären und so die Thorheit der vergleichenden Religionswissenschaft und Mythologie nachweisen, wie das ganze von ihr mit soviel Scharfsinn und Gelehrsamkeit errichtete Gebäude über den Haufen werfen wollen. Gewifs eine heilsame Kritik, wohl geeignet, um die Ausschreitungen der vergleichenden Untersuchung zurückzuweisen und das Recht anderer Erklärungen geltend zu machen, die in manchen Fällen sicher den Nagel auf den Kopf treffen. Schade nur, dafs die neue Theorie sofort in dieselbe Einseitigkeit verfallen ist wie die ältere und sich durch ihre lächerlichen

Übertreibungen selbst verurteilt. Wie sich das aber auch im allgemeinen verhalten möge: in unserem Falle ist an Übernahme nicht zu denken. Man könnte sagen: die Iranier und die Inder waren nicht nur Verwandte, sondern nächste Nachbarn. Am Indus flossen ihre Grenzen ineinander. Afghanistân liefert ein treffendes Beispiel dafür. Die Sprache dieses Landes, das Pašto, darf mit Recht zu den iranischen Dialekten gerechnet werden, und dabei ist sie so voll von indischen Elementen, dafs manche Gelehrte sie für einen indischen Dialekt oder wenigstens für eine selbständige Sprache erklärt haben, welche der indischen viel näher stehe als der iranischen. Sollte, was hier bezüglich der Sprache bewiesen ist, in früheren Jahrhunderten nicht auch mit der Religion der Fall gewesen sein? An sich ist diese Möglichkeit nicht zu leugnen. In Wirklichkeit aber ist sie hier ausgeschlossen. Um nur das Wichtigste hervorzuheben: was sie in religiöser Hinsicht miteinander gemein haben, gehört nicht zu dem Wesentlichen, wenigstens nicht zu dem, was den leitenden Gedanken jeder der beiden Religionen bildet, sondern zu dem, was in ihnen noch geduldet oder nach einigem Widerstand wieder recipiert wird, was wir, auch wenn wir jede für sich betrachten, als Überlieferung aus einer früheren Periode bezeichnen müssen. Auch ist es bei jeder von ihnen selbständig und eigenartig ausgebildet; es stimmt überein und ist doch zugleich himmelweit voneinander verschieden. Bei einer Übernahme würden die Iranier Indra und Agni oder die Inder Ahura Mazda und Vohu manô sich angeeignet haben; aber Ahura Mazda und Vohu manô sind den Indern unbekannt geblieben, und Indra gehört bei den Iraniern zum Reiche des Bösen. Das Merkwürdige ist gerade, dafs sich so viel Gemeinsames in zwei Religionen findet, die an Geist und Charakter völlig verschieden, einander schnurgerade gegenüberstehen. Bezüglich eines Punktes könnte man

zweifelhaft sein, nämlich bezüglich des Soma-Haomadienstes. Der Somadienst ist im indischen Kultus eine Hauptsache und wird das erst später im zarathustrischen; in der gâthischen Litteratur wird er mit keinem Worte erwähnt. Demnach liegt der Schlufs nahe, dafs etwas, was bei einem Volke in den ältesten Urkunden den Hauptplatz einnimmt und bei dem anderen erst später zu Bedeutung gelangt, durch dieses von jenem übernommen sei. Und das fällt hier um so mehr ins Gewicht, als der Haoma bei den Iraniern längst nicht eine so ausgezeichnete Rolle spielt als bei den Indern, bei welchen ein ganzes Maṇdala des Ṛgveda ihm in seiner einen Gestalt als pavamana gewidmet ist; deren Götter, vor allem Indra, ihn ohne Mafs trinken und deshalb sogar Raub und Totschlag verüben; die unerschöpflich in der Erfindung von Ehrentiteln für ihn sind und viele mit soma zusammengesetzte Wörter besitzen. Die Iranier dagegen sind an diesen Zusammensetzungen mit haoma arm und sparsam mit den Ehrennamen, welche sie ihm geben; eine Parallele zu den somatrinkenden Indern findet man im Avesta nicht, und es ist bemerkenswert, dafs an der einzigen Stelle in all' den gâthischen Texten, wo der Haoma erwähnt wird, in dem jungen Zusatz zum Yasna haptanghâiti [1]), zugleich die Rede ist von Atharvans, Feuerpriestern, „die von fern kommen". Das alles läfst mich daran zweifeln, dafs die Soma-Haoma-Lehre und der zugehörige Kultus ein Rest aus ostarischer Zeit seien. Einen Unsterblichkeitstrank kannten die Ostarier sicher, denn wir finden ihn auch bei den Iraniern, und er gehört schon zu der altarischen oder indogermanischen Periode. Die bezüglichen Mythen und Gebräuche sind alt und allgemein; selbst bei nichtarischen Völkern sind Spuren von ihnen zu entdecken. Ich spreche nur von der eigenartigen Form, die ihnen

1) Yasna 42, 5 (Sp. 41, 30 ff.)

in der Verehrung des Soma-Haoma gegeben ist, und diese bin ich geneigt für relativ jung zu halten. Auch meine ich nicht, dafs die Iranier ihren Haoma direkt von den vedischen Indern übernommen hätten, und dafs „die Âtharvans, die von fern kamen" vom anderen Ufer des Indus stammten. Er würde sich dann bei aller Übereinstimmung nicht so fundamental von Soma unterscheiden, und sein Kultus würde sich in Irân nicht so selbständig entwickelt haben. Auch wäre er dann von Indra und Tvaštr̥ schwer zu scheiden gewesen. Das Geburtsland des Haoma-Somadienstes ist wahrscheinlich an dem iranischen Flusse Harah̬vaiti zu suchen, von wo aus er sich nach Osten und nach Norden und Westen verbreitet haben kann. In dem Namen Sarasvati, welchen die vedischen Inder dem unscheinbaren Flüfschen zwischen Indus und Ganges gaben, an dem sie sich anfänglich niederliefsen, würde dann eine Erinnerung an den heiligen Strom enthalten sein, in dessen Nähe der eigentümliche Kultus entstanden war [1]).

Wir geben jetzt einige Umrisse von der Religion der Ostarier, der noch nicht getrennten Inder und Iranier.

Hatten sie auch sicher noch eine ziemliche Anzahl animistischer Vorstellungen und Gebräuche festgehalten, so war doch ihre Religion schon entschieden polytheistisch. Die Wesen, welche sie anbeteten, nannten sie mit verschiedenen Ehrennamen: die Himmlischen (deva-daêva), die Geister (asura-ahura), die reichen Spender oder Losverteiler (bhaga-bagha, baga), die Verehrten (yajata-yazata), Namen, von denen die beiden ersten am allgemeinsten, die beiden letzten vielleicht mehr bei dem einen Stamme als bei dem andern üblich

1) Dies stimmt überein mit den Vermutungen Hillebrandts, Vedische Mythologie I, 100ff., in denen man einen Kern von Wahrheit anerkennen kann, ohne alle seine Hypothesen zu acceptieren und z. B. in den Parnern die vedischen paṇis zu sehen.

waren. Zwei derselben, deva und bhaga, waren schon vor der ostarischen Zeit in Gebrauch, der erste sehr allgemein, der zweite wenigstens bei den slavischen Völkern, und asura hat sein Seitenstück in den altnordischen Asen, wie yajata mit dem griechischen ἅγιος zusammenhängt.

Die Götter waren Naturgötter, und die Weisheit und Wissenschaft, welche man ihnen zuschrieb (mâya) wird wohl zu einem guten Teil als Zauberkraft aufgefaſst sein, mindestens als die Art von übernatürlicher Erkenntnis, welche nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Nachdenkens zu erlangen, sondern eine besondere göttliche Gabe ist, welche nur die Auserwählten unter den Menschen mit den Himmlischen gemein haben. Aber wenn sie auſserdem die, welche eine gute Herrschaft ausüben oder verleihen (sukšatra-hukhšathra), und die Einswollenden (sajoša-hazaoša) hieſsen, so liegt darin schon der Keim des Glaubens an eine bestimmte Weltordnung.

An der Spitze der Götterwelt standen sieben höchste Wesen, was man mit Recht daraus erschlossen hat, daſs den sieben Âdityas der Inder sieben Ameša-speñtas bei den Iraniern entsprachen. Mit Recht, denn wenn man auch dagegen eingewendet hat, daſs bisweilen mehr als die bekannten sieben, welche Plutarch erwähnt, zu den letzteren gerechnet werden, und daſs auch, wenn man alle Götter, die wohl Âdityas genannt werden, nebeneinander stellt, die Siebenzahl überschritten wird, so steht diese Ziffer doch fest. In beiden Religionen spielt diese heilige Zahl eine überaus wichtige Rolle. Es giebt, um nur einiges anzuführen, bei beiden Nationen sieben Weltteile, die Dvîpas der Inder, die Karšvares der Iranier, denen die indischen sieben Menschenrassen und die Heilande der sieben Welten entsprechen, sieben heilige Flüsse, die wohl nicht von den sieben Armen der Sârasvati verschieden sein werden, sieben heilige

Sänger (saptárši) bei den Indern, welche der Iranier in den sieben Sternen des Grofsen Bären (haptoiriñga) erblickte, und in verschiedenen symbolischen Kulturhandlungen kehrt die Siebenzahl wieder. Die Zahl ist das Alte und Ursprüngliche, was beide miteinander gemein haben, und das sich bei beiden auch in der Götterwelt widerspiegelt. Zu dieser fügten die zarathustrischen Reformatoren ihre höchsten Geister mit Einschlufs Ahura Mazdas zusammen, aber sie ersetzten bisweilen ein paar von ihnen durch andere, bis man zuletzt wieder zu der ältesten Liste zurückkehrte. Die Inder, bei denen sie die Söhne Aditis hiefsen, rechneten stets zu ihnen Varuṇa und Mitra, auch wohl Aryaman, besetzten aber die übrigen Plätze nach Belieben, meist durch Personifikation abstrakter Begriffe. Nun sind gerade Varuṇa, Mitra und Aryaman Gottheiten von etwas anderer Art als die, welche speziell zu der vedischen Mythologie gehören und in der vedischen Periode am meisten verehrt werden. Varuṇa wenigstens ähnelt mehr einem semitischen als einem arischen Gott; als absoluter Souverain, Herrscher über alles (samrâj) und Verwalter der sittlichen Weltordnung ist er zwar der Spender reicher Segnungen, aber zugleich sehr gefürchtet als Richter aller Schuld, von der er Kenntnis erlangt, auch wenn sie vor jedermanns Auge verborgen blieb. Mitra ist hauptsächlich bei den Iraniern der Rächer der verletzten Treue, der furchtbare Hüter der Bündnisse. In der vedischen Götterwelt sind sie nicht recht zuhause; Mitra tritt auch sehr bald in den Hintergrund und wird als Naturgott durch Indra und andere verdrängt; nur im Gefolge Varuṇas, mit dem er eine Dyas bildet (dvandva), behält er noch einige Bedeutung. Auch Aryaman kommt im Ṛgveda selten allein, meist in Gesellschaft Varuṇas und Mitras oder eines derselben oder eines oder mehrerer der übrigen Âdityas vor, besonders aber mit den beiden erstgenannten, einmal sogar zu einer innigen Trias ver-

bunden [1]). Mitra und Aryaman sind Synonyma und bedeuten eigentlich „Freund" und „Busenfreund", das zweite Wort meist in dem Sinne „Freund des Bräutigams", παρανυμφιος, und diese Bedeutung ergiebt sich sowohl im Veda als im Avesta. Es liegt daher genügender Grund zu der Annahme vor, dafs diese drei schon in der ostarischen Periode zu der höchsten Siebenzahl gehörten, wenngleich die zarathustrischen Reformatoren sie durch andere ersetzten und Mithra und Airyaman einen Platz aufserhalb derselben anwiesen. Ersterer, in der gâthischen Periode ganz in den Hintergrund gerückt, aber so fest mit dem Volksglauben verwachsen, dafs man wohl genötigt war ihn später wieder unter die zarathustrischen Yazatas aufzunehmen, war der mächtige Lichtgott, Freund und Helfer im Streit und, wie wir schon sahen, Schützer von Wahrheit und Recht. Der andere, dessen Gegenwart die Gemeinde wünscht, war vielleicht ehedem, wie sein Name vermuten läfst, der Schutzgeist des arischen Volkes, der Förderer seiner Wohlfahrt und seiner Fruchtbarkeit. Und vielleicht dürfen wir in Varuṇa das himmlische Spiegelbild und daher die besondere Gottheit des Königs, in Mitra die des streitbaren Adels und in Aryaman die des getreuen Volkes erblicken.

Denn dafs Varuṇa schon zu der ostarischen Periode gehört, beruht auf einer wohlbegründeten Hypothese. Ob er damals schon unter diesem Namen angebetet wurde, ob dieser Name vielleicht noch älter ist und mit dem griechischen Uranos zusammenhängt, können wir unentschieden lassen, wenn auch das erstere wenigstens sehr wahrscheinlich ist. Was wir meinen ist, dafs der in der vedischen Zeit mit dem Namen Varuṇa bezeichnete personifizierte Gottesbegriff älter ist als die vedische

---

1) Rv. VII, 38, 4. Vgl. Bergaigne, Religion védique, III, 98. Wie hoch er früher stand, erhellt aus der Bemerkung a. a. O. 102 Anm.

und die avestische Religion. Weshalb er dann bei den Iraniern nicht mehr vorkommt, ist ziemlich klar. Die, welche die zarathustrische Religion annahmen, konnten neben Mazda Ahura, den allweisen Ahura, keine andere höchste Gottheit stellen; in diesem System wurde Varuṇa verdrängt durch einen Gott, der ihm in mancher Hinsicht glich und, wie er, der Asura-Ahura par excellence ist. War Varuṇa bei den Indern so innig mit der natürlichen und sittlichen Weltordnung vereinigt, welche sie mit dem Worte ṛta bezeichneten, daſs er mit ihr gewissermaſsen zusammenfällt, und zwar so sehr, daſs man ihn mit Recht eine Personifikation des ṛta genannt hat: auch Mazda ist mit dem aša, der iranischen Form des ṛta, welches die Zarathustrier einigermaſsen personifizieren, so gut wie identisch. Und in derselben Weise, wie im Veda Mitra mit Varuṇa verbunden wird, geschieht dies im jüngeren Avesta mit Mithra und Ahura [1]). Denn daſs dieser Ahura ein anderes Wesen als Ahura Mazda sei, ist weder nachgewiesen noch wahrscheinlich. Ebensowenig liegt Grund zu der Annahme vor, daſs der Hauptgott des zarathustrischen Systems zwar den Himmelsgott Dyaus, der ebenfalls bei den Persern nicht vorkommt [2]), aber nicht den Himmelsgott Varuṇa ersetzen konnte. Im Gegenteil, er vereinigt in sich die Bedeutung beider, die ja auch oft beide kurzweg Asura heiſsen, aber am meisten stimmt er mit Varuṇa überein. Dyaus ist ein uralter Naturgott, der schon aus der Zeit vor der ostarischen Periode stammt; im Veda gehört er noch zur Lehre, aber für die gottesdienstliche Praxis hat er alle Bedeutung verloren [3]).

---

1) In verschiedenen Casus des Dualis: Yasna 1, 11; 2, 11; Yšt. 10, 113.

2) *Διά* bei Herod. 1, 131 ist der Accusativ von *Ζεύς*, nicht von Dyaus. Herodot meint Ahura Mazda.

3) Die hier bekämpfte Ansicht vertritt P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura-mazda und die Asuras, Halle 1885.

Damit ist jedoch keineswegs gesagt, dafs sich Mazda Ahura nur durch seinen Namen von Varuṇa Asura unterscheidet. Mazda ist eine Schöpfung der zarathustrischen Reformation. Aber sie glichen einander viel zu sehr, um gemeinsam verehrt zu werden; und so mufste Varuṇa weichen. Als später Mithra aus dem Volksglauben in das zarathustrische System aufgenommen wurde, konnte er nicht mit Varuṇa verbunden bleiben, sondern mufste nun neben Mazda denselben Platz einnehmen, den er früher bei jenem inne hatte [1]).

Unlängst ist die Hypothese verfochten, dafs die Indoiranier diese Siebenzahl den Semiten entlehnt hätten, und dafs man mit ihr nichts anderes meinte als Mond, Sonne und fünf Planeten. Varuṇa (und Ahura Mazda?) würde dann der Mond, Mitra die Sonne, die übrigen fünf die wirklich oder scheinbar kleineren Himmelslichter sein [2]). Hiergegen erheben sich schwere Bedenken. Die Verbindung von sieben beweglichen Himmelskörpern mit sieben der höchsten Götter ist nicht so alt, als man meint, und ist auch niemals eine Identifikation gewesen. Die Siebenzahl höchster Götter existierte schon weit früher. Obendrein ist sie nicht ursprünglich

1) Bezüglich dieses ganzen Problems vergleiche man H. W. Wallis, The cosmogony of the Rigveda, p. 100. Über Ṛta und Varuṇa ebendas. p. 92ff. Ferner: A. Hillebrandt, Mitra und Varuṇa, Breslau 1877; K. Bohnenberger, Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Ṛgveda, Tüb. 1893. Spiegel, der früher in seiner Eranischen Alterthumskunde die ursprüngliche Einheit der Ameša speñtas und Âdityas annahm, ist später davon zurückgekommen. Siehe Die Arische Periode und ihre Zustände, Leipz. 1887, S. 198f. und vergl. C. de Harlez, Les origines du Zoroastrisme, Extr. du journ. Asiat. 1889, p. 60 suiv. Aus dem Text geht hervor, dafs ich ihren neuesten Ansichten nicht beizupflichten vermag.

2) Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, S. 185f., besonders S. 193f. Vgl. meine Bemerkungen darüber Theol. Tijdschr. 1895, Nr. 3 Letterk. Overzicht.

semitisch sondern sumerisch, und aller Wahrscheinlichkeit nach hatten die Sumerier diese Vorstellung mit den anderen vorsemitischen Völkern Westasiens gemein. Von ihnen haben sie die Semiten, welche bald ihre heiligen Zahlen drei und vier und die allerheiligste, das Produkt beider, zwölf, dafür einsetzten; und vermutlich haben sie auch die Ostarier von ihnen direkt übernommen. Es ist sicher bemerkenswert, dafs bei den Ariern oder Indogermanen, die weder mit diesen Völkern noch mit den Semiten in Berührung kamen, die Siebenzahl keine wichtige Rolle spielt.

Aufser diesen Sieben hatten die Ostarier noch andere Götter, wie den Windgott Vayu, den streitenden Himmelsgott, den Drachentöter Vṛtrahan, der bei den Indern als Indra wiederersteht und bei den Persern in dem Genius des Sieges Verethraghna weiterlebt, von Tištar nicht immer unterschieden, dessen Vereinigung mit dem Stern Sirius nicht ursprünglich sein kann, und Aramati, in Veda und Avesta sowohl die göttliche Personifikation der Frömmigkeit als zugleich das Haupt der materiellen Welt, welche von den Zarathustriern sogar unter die Trabanten Ahura Mazdas aufgenommen, aber bei den Indern nicht zu den Âdityas gezählt wird [1]. Auch Dyaus mufs verehrt worden sein, denn sonst könnten die vedischen Inder nicht die Erinnerung an diesen uralten Gott bewahrt haben.

Es finden sich unverkennbare Spuren davon, dafs die Ostarier auch Halbgötter oder Heroen gekannt haben, wenn nicht manche von ihnen damals noch Gottheiten waren und erst später im Range sanken. Das kann der

1) Die Form des Namens im Avesta ist Ârmaiti, aber das Metrum lehrt, dafs er in den Gâthas auch Aramaiti gelautet haben mufs. Der Überlieferung nach bezeichnet das Wort, wie im Avesta, an zwei Stellen des Ṛgveda „die Erde“. Ob diese Erklärung von Sayana richtig ist, thut hier nichts zur Sache; sie beweist, dafs man die Erinnerung an diese Bedeutung auch in Indien noch festhielt. Vgl. ferner Kap. III, § 7.

Fall gewesen sein mit Trita âptya oder Traitana, dem Thrita oder Thraêtaona âthwya des Avesta, ursprünglich — wie die Übereinstimmung ihrer Namen und die Vertauschung ihrer Rollen andeutet — derselbe Wassergott, oder besser der in den himmlischen Wassern kämpfende Lichtgott; vielleicht mit noch anderen. Zu den geringeren göttlichen Wesen gehörten Manu, Lichtgott und Vater der Menschheit, von welchem der Veda noch eine lebendige, das Avesta in Manuš-cithra nur eine schwache Erinnerung bewahrte; Yama, einigermafsen sein Doppelgänger, der ihn als Yima bei den Iraniern gänzlich verdrängte, mythischer König der ersten untergegangenen Menschheit und darum des Totenreiches; Kṛçâçva-Keresâspa, Besieger von Ungeheuern wie Thraêtaona und in der Sage sein Sohn genannt; endlich Kṛçânu-Keresâni, der Bogenschütze (?), der den Unsterblichkeitstrank hütet und seine Pfeile auf jeden abschiefst, der ihn für die Menschen rauben will [1]). Auch die viel ältere und allgemein verbreitete Legende, die Herodot auf Cyrus den Grofsen bezieht, mufs schon in dieser Periode die Gestalt bekommen haben, in welcher sie bei Iraniern und Indern zu finden ist. Ferner wufste man zu berichten von heiligen Sängern oder Weisen (Kavi, Kâvya, Kavan), einer Art von Sehern oder Zauberern, die mit übernatürlicher Wissenschaft begabt waren, und aus denen die spätere persische Überlieferung selbst ein ganzes Königsgeschlecht gemacht hat. Zu ihnen gehören der weise Uçanas (Kava Usa oder Usadhan), sein Schwiegersohn Yayati und sein Enkel Suçravas (Husravangh). Der erste ist bei den Indern noch der zauber-

1) Über die vedische Púraṁdhi und die avestische Parendi oder Pârendi, an deren Identität von vielen gezweifelt wird, u. a. von Spiegel, Die Arische Periode, S. 208f., vgl. man zuletzt Pischel in P.-Geldner, Vedische Studien I, 205, der sie für identisch hält und als „die Fruchtbare“ erklärt. Die Tradition giebt ihr die Herrschaft über die Schatten.

kundige Lehrmeister der Asuras, der Waffen für Soma und Indra schmiedet und die Toten aufweckt; bei den Iraniern beherrscht er die Dämonen und versucht eine Himmelfahrt, welche jedoch mifslingt, ein Unternehmen, das bei den Indern dem zweiten zugeschrieben wird. Der dritte hat eine Reihe von Abenteuern und rächt bei den Iraniern den Tod seines Grofsvaters an dem turanischen Mörder Frañrase. Der Grund dieser Volkssagen wird vielleicht schon vor der ostarischen Periode, also in altarischer Zeit gelegt sein, denn man denkt unwillkürlich an Daedalus und den Schmied Wieland [1]). Wurden solche weisen Zauberer geehrt, so gab es auch andere, sowohl mythische als menschliche Zauberer, yâtus, deren Ränke man fürchtete, und böse Wesen, druhas (drujas), Lügengeister oder Gespenster, vielleicht auch danavas, „Feinddämonen“ genannt, welche den Menschen von allen Seiten her Schlingen legten. Ihr Werk war die schwarze Magie, vor der man sehr ängstlich war und gegen welche man die Hilfe und den Schutz von Göttern und Heroen, besonders auch der genannten Weisen anrief. Der vornehmste dieser feindlichen Geister war auch damals schon Vṛtra, der Feind, der Repräsentant der Macht der Finsternis, wie aus dem schon erwähnten Ehrentitel Vṛtrahan-Verethraghna hervorgeht, den beide Völker miteinander gemein hatten. Mit absoluter Sicherheit kann man nicht sagen, ob der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen den Beschützern der Menschen und den Feinden ihres Glücks nicht nur ein mythischer und religiöser war, sondern auch schon die ethische Bedeutung eines Sieges der Wahrheit über Lüge und Betrug, des Rechts über das Unrecht erhalten hatte. Aber der Charakter der höchsten Götter, vor allem Varuṇas und Mitras, bietet allen Grund

---

1) Roth in ZDMG II, 226. Spiegel, Beiträge IV, 41 f. Arische Periode, S. 281—287.

für diese Vermutung. Und zwar ist sicher, daſs schon die Ostarier ihre Verstorbenen als heldenhafte Streiter gegen die bösen Geister (çûrâsas = sûrâo) und als die Rechtschaffenen (ṛtâvânas = ašaonîš) verehrten und glaubten, daſs sie mit von dem himmlischen Unsterblichkeitstrank genossen.

Auch die Übereinstimmung im Kultus bei Indern und Iraniern trotz der charakteristischen Verschiedenheit ihrer Religionen beweist, daſs die Keime derselben schon in der ostarischen Periode zu suchen sind. Die Hauptsache im Kultus war bei beiden Völkern das Feuer. Nun trägt zwar der groſse Feuergott der Inder einen anderen Namen als der der Iranier. Bei jenen heiſst er Agni, bei diesen Âtar. Der Name des ersteren ist nicht nur ein altes Wort, wie das lateinische ignis beweist, sondern bezeichnet auch einen alten arischen Gott, wie aus dem Namen des slavischen oder wendischen Feuergottes Ogün zu ersehen ist. Weshalb er bei den Iraniern verloren ging [1]), läſst sich nicht mehr feststellen; auch fühle ich mich nicht dazu berufen, eine Vermutung hierüber zu äuſsern. Andere alte Namen für den Feuergott und zwar von der Art, daſs sie niemals das Feuer als solches bedeuten konnten, hatten sie gemein. Ein solcher war Apãm-nápât, der Sproſs der Wasser, und Nárâçansa-Nairyosañha, den man gewöhnlich als „Lob der Männer", „der von den Menschen Gepriesene" versteht. Mit dem ersten Namen wird sicher der Blitz als aus den Wolken hervorschieſsend, als der Mittler zwischen Himmel und Erde, Göttern und Menschen bezeichnet. Nárâçansa ist ebenso ein Bote der Gottheit; als solcher kommt wenigstens Nairyosañha im Avesta vor. Aufklärend wirkt aber vor allem die Thatsache, daſs er derjenige ist, mit welchem die Seligen im Himmel zu-

---

1) Vielleicht verbirgt er sich noch in dem Wasser agenya, mit dem nach der Tradition das Blut gemeint ist.

sammenwohnen [1]). Daher ist er vielleicht eine Art Psychopompos, und mufs sein Name erklärt werden als: „der, welcher den Männern — den menschlichen Himmelsbewohnern gebietet". Wie dem auch sein möge, der iranische Feuergott heifst von altersher und alle Zeiten hindurch Âtar, ein Name, der wieder bei den Indern ungebräuchlich wurde, während Ableitungen von demselben bei ihnen wohl vorkommen. Zu diesen Ableitungen gehört Atharvan, Feuerpriester, bei den Iraniern der gewöhnliche, allgemeinste Priestername, bei den Indern nur gebräuchlich für den ersten, mythischen Feuerpriester, welcher das Feuer vom Himmel holt, und oft auf Agni bezogen. Nach ihm heifst der vierte Veda, als Sammlung der jüngste, aber in der religiösen Entwickelung der am wenigsten fortgeschrittene. Alles dies in Verbindung mit dem Umstande, dafs das Wort als solches aus den iranischen Sprachen nicht mehr zu erklären ist [2]), führt auf die Vermutung, dafs die gebräuchlichste Benennung für den Feuergott in der ostarischen Periode Âtar und für die Priester Âtharvan war. Natürlich sind alle die Mythen, welche das himmlische Feuer und den Feuergott betreffen, seine Geburt, seine Wunderkräfte und Segnungen, der Raub des himmlischen Feuers, welches die Götter den Menschen vorenthalten wollen, wie alt und allgemein verbreitet sie auch sein mögen, jünger als die bei der Anzündung, Erneuerung und Unterhaltung des Feuers beobachteten Zeremonieen. Diese waren ursprünglich sicher kein Kultus des Feuers als eines göttlichen Wesens, sondern geheimnisvolle, magische Handlungen, die erst Kultus wurden, als das Feuer einen Platz unter den höheren Mächten erlangt hatte, und man

---

1) Vgl. Vendîdâd 19, 31 f. Bergaigne erblickt in ihm das Gebet, buchstäblich: „die Formel der Männer", was jedoch für den iranischen und vor allem auch den ostarischen Gott nicht pafst.

2) Man leitet es ab von ad, essen, *adtar, der Fresser, der Verschlinger, was wenigstens nicht unmöglich ist.

seine Wirkung auch in den Himmelserscheinungen zu spüren meinte; und von diesem ursprünglichen Charakter hat das Feueropfer bei beiden Völkern, also auch schon bei den Ostariern, immer etwas behalten.

An Übernahme und Nachahmung ist bezüglich des Feuerdienstes bei Indern und Iraniern nicht zu denken, obschon sie in nächster Nachbarschaft wohnten. Dieser Dienst hat sich bei jedem von beiden Völkern so selbständig und eigenartig entwickelt; die Sagen, welche mit ihm verbunden sind, wurden von jedem auf so unabhängige Weise ausgebildet, wie es bei einfacher Entlehnung nicht zu erklären sein würde. Jene Übereinstimmungen müssen deshalb als ein Beweis dafür angesehen werden, dafs ihr Kultus sich auch in der Zeit ihres Zusammenlebens durch besondere Verehrung des Feuers auszeichnete. Mit dem Somadienst liegt die Sache, wie wir schon sahen, etwas anders. Dafs der Soma, der Gott, der seinen Namen von dem gährenden Tranke entlehnt, welchen man aus den Stengeln einer Pflanze prefste und wohl auch mit Honig, Milch und Wasser verdünnte, um ihn dann der Gottheit zu weihen und selbst bis zur Trunkenheit davon zu geniefsen, schon ein ostarischer Gott, und der Brauch selbst damals bereits im Schwange war, meinten wir bezweifeln zu müssen. Aber das gilt nur von dieser besonderen Form. Einen heiligen, berauschenden Trank, welcher Art und welches Namens auch immer, ein Abbild des himmlischen Unsterblichkeitstrankes und deshalb wahrscheinlich a m ṛ t a = Ambrosia genannt, werden auch die Ostarier wohl schon gekannt haben. Bei den Indern wird der Name mehrmals noch dem Soma beigelegt; das heilige Paar Haurvatâṭ und Ameretâṭ repräsentiert Speise und Trank der Himmelsbewohner bei den Iraniern und ist zugleich eine Personifikation derselben. Vielleicht gehörten dazu ursprünglich die ältesten mythischen Priester, der indische Vivasvat, Yama, Trita âptya, welche dann später zu

Somapriestern wurden, wie Vivanhaṅt, Yimas Vater, Thrita und Âthwya bei den Iraniern die ältesten Haomapriester waren. Aber sicher kannte man schon in der ostarischen Periode diesen seligen Rausch, in welchem der naive Naturmensch ein neues und höheres Leben, eine Stärkung seines Mutes und seiner Kraft, eine übermenschliche Beseelung, aber vor allem den Weg zu übermenschlicher Einsicht, Kenntnis und Weisheit sah. Denn der Name für diesen Zustand: mada-madha ist mit geringer Modifikation der Bedeutung bei beiden Völkern derselbe und mufs daher schon in der Zeit ihres Zusammenlebens gebräuchlich gewesen sein [1]).

Es versteht sich von selbst, dafs die Verehrung des Feuers und des Unsterblichkeitstrankes als göttlicher Wesen und die mit ihr verbundenen magischen Handlungen nicht erst in der ostarischen Periode entstanden sind. Ohne uns hier in das Labyrinth der vergleichenden Mythologie zu begeben, dürfen wir als bewiesen annehmen, dafs beide Kultusformen schon aus früheren Zeiten herrühren. Selbst wenn nicht wenige der übereinstimmenden Züge, welche die Mythologen in allen arischen oder indogermanischen Sagen über die Götter des Feuers und den himmlischen Trank zu entdecken meinen [2]), als zweifelhaft betrachtet werden müfsten, so

1) Dieses Wort kommt schon in den Gâthas vor. Nach der Tradition hat es im Avesta die Bedeutung „Weisheit, Wissenschaft"; doch damit kann nur die übernatürliche Kenntnis gemeint sein, welche aus der von dem berauschenden Tranke zuwege gebrachten Beseelung folgt. Madhu, das Süfse, unser „Meth", μέθυ, das sowohl für Soma, als für Honig und Wein gebraucht wird, ist entweder ein anderes Wort oder nach Alb. Weber, Vedische Beiträge in Sitz. Ber. der K. Akad. Berlin, 1894, S. 13f. dasselbe Wort in einer ihm erst später beigelegten Bedeutung.

2) Adalb. Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks bei den Indogermanen, 2. vermehrter Abdruck in Mythol. Studien von A. Kuhn, herausgegeben von Ernst Kuhn, Gütersloh 1886.

bleibt doch Sicheres genug übrig, welches beweist, dafs die Wurzeln dieser Vorstellungen und Gebräuche tiefer liegen als in der indoiranischen Zeit. Es finden sich selbst Andeutungen genug, welche uns erlauben, die Existenz dieser Kultusformen auch aufserhalb der arischen Welt anzunehmen, und die Vermutung rechtfertigen, dafs der Dienst eines Dionysos, eines Gottes der Fruchtbarkeit und des höheren Lebens als Folgen eines himmlischen Tranks, von den Semiten stammt oder sogar von ihnen schon einer älteren Kultur entlehnt war. Aber wir dürfen dieses entlegene Gebiet nicht betreten. Hier war nur nachzuweisen, dafs beide Kulte auch bei den Ostariern in einer Form bestanden, die teilweise noch bei den Indern und Iraniern fortlebt, wenn sie sich auch bei beiden eigentümlich entwickelt und dadurch verändert hat.

Und das gilt vom Kultus überhaupt. Bei dem Opfer war das Gebet, das gesprochene Wort die Hauptsache. „Anrufer, Beter" heifst der Priester, was sich im indischen hotṛ, dem iranischen zaotar noch erhalten hat [1]). Und mit diesem Namen haben beide Völker aus der Zeit, als sie noch ein Volk bildeten, noch verschiedene Bezeichnungen für die Einladung zum Opfer, die Geschenke und ihre Anbietung, die Sprüche, Gebete und Hymnen, die Anbetung und Verherrlichung der himmlischen Wesen, das Weihwasser, die Opferhandlung selbst und die Gesinnung, mit welcher sie geschehen mufste, behalten. Selbst ganz eigenartige Vorstellungen, wie der Glaube an die — im religiösen Sinne — reinigende Kraft des Urins vom Rind, das also schon von altersher ein heiliges Tier bei ihnen gewesen sein mufs, und die

---

1) Hotṛ kann sowohl von hu, „ausgiefsen, sprengen, spenden" (des Opfertranks) als von hû, „aussprechen, bitten" abgeleitet werden. Aber die erste Wurzel existiert im Iranischen in dieser Bedeutung nicht. Zaotar kann daher nur von zu, „anrufen, bitten" abgeleitet werden, und dies bestimmt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes für Priester.

Ängstlichkeit, mit welcher sie die Entweihung des Feuers wie des Wassers vermeiden, sind ihnen gemeinsam und rühren folglich aus der Zeit ihrer Einheit her.

Aber das wichtigste Resultat der Vergleichung der beiden Religionen ist dieses, dafs die Ostarier schon eine Gemeinde gebildet haben müssen, und zwar eine Gemeinde, die nicht nur einen nationalen, sondern sehr bestimmt einen religiösen Charakter besafs. Vorläufig wurde man in dieselbe unmittelbar nach der Geburt mit gewissen Zeremonieen aufgenommen. Aber erst nachdem man die anni discretionis erreicht hatte und für seinen Stand ausgebildet war, konnte man eingeweiht werden. Die Zeichen dieser Aufnahme waren ein heiliger Gürtel und eine Schnur. Die Gesinnung, welche sich für das Glied dieser Gemeinde geziemte, wird in ein Wort zusammengefafst, welches als solches unübersetzbar ist, weil alle die Nuancen seiner Bedeutung nicht durch ein einziges Wort einer anderen Sprache wiedergegeben werden können. Es schliefst alles ein, was passend, geziemend, der gegebenen Ordnung treu, aber auch im höheren Sinne rechtschaffen, wahrhaftig, gerecht, heilig ist. Das Wort wird nicht nur von der Beobachtung der religiösen Pflichten, sondern auch von dem Gehorsam gegen gewisse sittliche Vorschriften gebraucht [1]). Eine unparteiische Untersuchung fordert für dieses Wort sowohl im Veda als im Avesta die Anerkennung seiner doppelsinnigen Bedeutung; und deshalb ist es wahrscheinlich, dafs es schon in der ostarischen

---

1) Arta, wovon skr. ṛta, baktr. aša. Das Wort, mit welchem der wahrhaft Fromme nach ihrer Auffassung bezeichnet wird, ist auch bei Indern und Iraniern dasselbe: ṛtâvan-ašavan. Bergaigne, Darmesteter u. a. haben zu einseitig auf die, freilich oft zu sehr vernachlässigte, rituelle Bedeutung Gewicht gelegt. Mit Recht dagegen Spiegel, Die Arische Periode, § 13 und 30. De Harlez, Les origines du Zoroastrisme, p. 74 suiv. idealisiert vielleicht etwas zu sehr.

Periode neben der sakralen auch eine ethische Bedeutung hatte.

3. Die Ursachen der Verschiedenheit der indischen und der iranischen Religion trotz ihrer gemeinsamen Abkunft.

Wir haben soeben eine flüchtige Skizze der ostarischen Religion zu entwerfen versucht, und zwar auf Grund ihrer Überbleibsel in der indischen und der iranischen Religion, welche zugleich den Beweis dafür liefern, dafs diese beiden, wenn auch mittelbar, der ersteren entsprossen sind. Zufällig können die Übereinstimmungen nicht sein, und deshalb sind sie auch nicht anders zu erklären. Damit ist jedoch keineswegs in Abrede gestellt, dafs die vedische und die avestische Religion sich bezüglich ihrer Lehre und vor allem ihres Charakters, auch in Kultus und Moral erheblich voneinander unterscheiden. Nun ist die Frage, wo bei gemeinschaftlicher Abkunft die Ursachen dieser grofsen Verschiedenheit zu suchen sind. Oder besser, Verschiedenheit ist ein zu schwaches Wort, sie stehen einander gegenüber, und für den frommen Zarathustrier sind die Wesen, welche der Brahmane anbetet, böse Geister, die Gebräuche bei dem vedischen Somaopfer eine widerwärtige Orgie, seine Leichenverbrennung eine anstöfsige Verunreinigung des heiligen Feuers, sein Eremitenleben in einsamer Betrachtung eine Verleugnung des grofsen Gesetzes der Wirksamkeit, durch welche die Erde geheiligt und die Macht der Dämonen gelähmt wird. Woher dieser scharfe Gegensatz? Die nächstliegende Antwort ist diese: das Werden der beiden Religionen ist ein verschiedenes — und diese Antwort ist sicher nicht unrichtig. Die vedische Religion ist entstanden, d. h. sie hat sich unter dem Einflufs tonangebender Familien und Brahmanenschulen aus einer der Formen der ostarischen Religion, also mittelbar aus

dieser, allmählich entwickelt. Sie ist die Organisation der eigentümlichen Form, welche die letztgenannte annahm, als man sich an neuen Wohnplätzen angesiedelt hatte und sich hier von fremden Kulten umringt sah, welche, wenn auch nicht niedrigeren, so doch wenigstens anderen sozialen Zuständen entsprachen. War der Kultus nur wenig verändert, so hatten sich doch neue Göttergestalten neben den anderen, welche man weiter verehrte, in den Vordergrund gedrängt und den Polytheismus verstärkt. Die zarathustrische Religion dagegen ist was man gewöhlich nennt gestiftet, nämlich hervorgegangen aus der Predigt eines bestimmten Propheten oder einer Vereinigung von Propheten und Weisen, welche im Namen des gottgesandten Zarathuštra eine neue Lehre verkündigten. Sie ist also aus einer Reformation hervorgegangen. Im folgenden Kapitel soll das nachgewiesen werden. Aber damit ist noch nicht alles erklärt. Jede religiöse Reform eines Volkes wurzelt doch in seiner Vergangenheit, falls die neue Lehre nicht ausländischen Ursprungs ist, wie später der Islâm in Persien, das Christentum bei den Germanen, der Buddhismus in China. Dann bildet sie einen Gegensatz zu der nationalen Religion, bekämpft sie, sucht sie zu verdrängen und mufs nur, um festen Fufs zu fassen, gewisse unausrottbare Volksvorstellungen, Überlieferungen und Gebräuche respektieren und sie, so gut es geht, mit den ihrigen in Übereinstimmung zu bringen suchen. Aber welcher fremde Einflufs auch auf die Bildung der zarathustrischen Religion eingewirkt haben mag — eine Frage, auf welche wir später zurückkommen —, in ihren heiligen Schriften findet sich nichts, was die Annahme rechtfertigte, dafs sie auf fremdem Boden und bei einem andern Volke als dem iranischen erwachsen sei. Ihre Religionsbücher sind weder ganz noch teilweise aus einer Fremdsprache übersetzt. Keiner von den Namen ihrer Ahuras, Amešaspeñtas oder Yazatas hat einen nichtarischen Klang. Die

meisten von ihnen sind, wie wir später sehen werden, modifizierte ehemalige Volksgötter. Eine importierte Religion sieht ganz anders aus.

Ist nun die zarathustrische Religion aus einer Reformation hervorgegangen, so kann diese Reformation nicht vor der Trennung der Indo-Iranier stattgefunden haben. Sie ist viel später ins Werk gesetzt. Man hat allerdings das Gegenteil behauptet in der bekannten Theorie von Martin Haug, nach welcher die Trennung der Ostarier in Iranier und Inder die Folge einer religiösen Spaltung gewesen sein soll. Diese, jetzt nur noch von wenigen festgehaltene Ansicht [1]) stützt sich hauptsächlich auf das merkwürdige Faktum, dafs bei zwei Völkern, welche so viele religiöse Vorstellungen und Gebräuche gemein haben, die Götter des einen die bösen Geister des andern sind, und umgekehrt die Wesen, welche hier als Dämonen verabscheut und bekämpft werden, dort anbetende Verehrung empfangen. Devas-Daêvas, Asuras-Ahuras, beides waren sicher von altersher Namen, welche man den göttlichen Wesen gab, vielleicht wohl nur dadurch unterschieden, dafs das erste Wort im allgemeinen alle göttlichen Mächte mit Einschlufs irdischer Könige bedeutete, das zweite aber als besonderer Ehrentitel nur den Höchststehenden zuerkannt wurde. Nun ist es wahr, dafs asura bei den Indern allmählich, und zwar teilweise schon in der vedischen Zeit, eine ungünstige Bedeutung bekommen hat, insofern die so benannten Wesen den Devas feindlich gegenüberstanden, welche gegen ihre Zauberkünste und schlimmen Streiche beständig auf der Hut sein mufsten, während das Wort ahura bei den Iraniern der Ehrenname der höchsten Gottheit blieb und stets im guten Sinne gebraucht wurde.

---

1) Diese Hypothese von Martin Haug wurde vor etwa dreifsig Jahren auch von mir, und damals ja auch von hervorragenden Fachleuten angenommen. Verstehe ich manche Ausdrücke in F. Max Müllers neuesten Schriften richtig, so scheint er sie noch verteidigen zu wollen.

Ferner, während die Inder ihre Götter stets devas weiter nannten, wurde daêva bei den Iraniern synonym mit dem alten drukhš, „Lügengeist", und ausschliefslich auf die Geschöpfe und Diener des Bösen bezogen, welche der fromme Mazdayasnier mit aller Macht bekämpfen mufs. Diese Thatsachen sind nicht zu leugnen, aber die aus ihnen gezogene Schlufsfolgerung ist nicht stichhaltig. Die eingehendere Untersuchung hat gezeigt, dafs sie anders erklärt werden müssen.

Zuerst, als die Inder sich schon geraume Zeit an den Ufern der Sarasvati und der Ganges angesiedelt hatten, behielt das Wort asura seinen guten Klang. In den Liedern des Ṛgveda ist das Wort mit den meisten seiner Ableitungen noch ein Ehrenname für die höchsten und mächtigsten, besonders die alten ostarischen Götter und vor allem für den vornehmsten unter ihnen, Varuṇa, aber auch für jüngere, echt indische Obergötter, wie Indra, Agni, Soma, Rudra. Hier und da nur, meist in den jüngeren Büchern des Ṛk, wird es wohl auf gefürchtete, den Devas feindliche Zaubergeister bezogen [1]. Erst in dem Atharvaveda und den Brâhmaṇas wird diese Bedeutung die herrschende. Aber dann sind es doch niemals von Natur böse Wesen, niemals eigentliche Teufel, sondern mehr Nebenbuhler der Devas und Plagegeister für die Diener derselben. Das

1) In den ältesten Büchern wird der Name ein paarmal: II, 30, 4 und VII, 99, 5, in dem jüngsten Buch einmal: X, 138, 3 einem bestimmten Zaubergeist gegeben. Im 8. Buch, das nicht zu den allerältesten gehört, ist die Rede von „adevischen Asuras". Die drei übrigen Stellen, wo das Wort in der Mehrzahl von den Devas feindlichen Geistern gebraucht wird, gehören zum 10. Buch: 53, 4; 151, 3 und 157, 4. In dem abgeleiteten asurahán, „asuratötend", welches einige Male als Ehrentitel vorkommt, hat das erste Glied natürlich eine ungünstige Bedeutung. Asura, „asurisch" bedeutet ebenso oft „göttlich" als „dämonisch". In der Zusammensetzung muradeva, „ein toller Deva", auch wohl von Zauberern gebraucht: VII, 104, 24, hat wiederum deva einen schlechten Sinn.

Wort an sich, welches ursprünglich im allgemeinen „Geister, Wesen“ bedeutet, gab von selbst Veranlassung zu diesem doppelten Gebrauch. Jedenfalls ist die in Rede stehende Modifikation ungezwungen und allmählich auf indischem Boden entstanden und hat mit religiösen Reformen in Irân und mit der Stiftung des Mazdadienstes nichts zu thun.

Anderseits haben die Iranier verschiedene Götter, welche die Inder als Devas anbeteten, wie Mitra, Aryaman, Soma, wenn auch unter dem allgemeinen Namen yazata und bagha, verehrt, ohne deshalb ihren zarathustrischen Glauben zu verleugnen. Nur ein paar Stellen nennen einzelne indische Götter [1]) als Feinde der zarathustrischen Yazatas, aber diese Stellen sind sehr jung und gehören sicher nicht in die Entstehungszeit der mazdayasnischen Gemeinde.

Endlich findet sich im ganzen Veda keine Spur von Bekämpfung der zarathustrischen Lehre und auch nicht der geringste Beweis dafür, dafs die Sänger und Brahmanen vom Mazdadienste irgendetwas gewufst haben, was doch sicher der Fall gewesen sein würde, wenn Abneigung gegen diese Reformation die Inder hätte ihren Stammverwandten die Gemeinschaft kündigen und sich andere Wohnsitze suchen lassen.

Wenn wir daher auch die Hypothese nicht acceptieren können, dafs die vedische und die zarathustrische Religion entstanden seien, als beide Stämme noch zusammen wohnten, und dafs dieses die Veranlassung zu einer Spaltung, vielleicht gar zu einem Religionskriege gegeben habe, so kann sie doch ein Körnchen Wahrheit enthalten. Keinerlei äufsere Umstände sind an und für sich im stande, die prinzipielle Verschiedenheit zweier Religionen zu erklären, die beide dieselbe Religion

---

1) Iñdra, Sauru (Çarva? d. i. Çiva) und die Nâoñhaitya (Nâsatya) Vend. 10, 9 und 19, 43.

als Mutterboden haben. Die beiden differierenden Richtungen müssen, wenigstens keimartig, schon in der ostarischen Periode existiert und sich nebeneinander entwickelt haben, um sich später mit solcher Schärfe zu offenbaren. Dafs sie zu einem offenen Bruche geführt haben, ist nicht wahrscheinlich; sie werden mehr gefühlt, als bewufst erkannt sein, aber sie können dazu beigetragen haben, die Brudervölker einander zu entfremden, und es kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, dafs dies thatsächlich der Fall gewesen ist. Aber sowohl die vedische als die zarathustrische Religion sind erst lange nach dieser Scheidung entstanden. Keine von beiden ist direkt aus der ostarischen hervorgegangen. Zwischen ihrer Entstehung und der Spaltung des altarischen Volkes mufs eine lange Zeit verflossen sein, in welcher die alte Religion ihren Entwickelungsgang in verschiedenen und oft weit auseinanderlaufenden Richtungen fortsetzte. Zuerst ist wahrscheinlich nach der Ansiedlung in Indien die eine Richtung in der vedischen Religion zu gewisser Konsolidierung gelangt, lange danach vielleicht der Zarathustrismus als eine Reformation der anderen Richtung aufgetreten, und weil er dem Geist der iranischen Völker entsprach, hat er bei ihnen auch Eingang gefunden.

Äufsere Umstände haben jedoch sicherlich mitgewirkt. Das üppige Indien, unter einem warmen Himmelsstrich gelegen, mit seiner reichen Vegetation, mit seinem Überflufs an allem ermöglicht es, ohne grofse Anstrengung den Lebensunterhalt zu finden, und lockt zu Trägheit, stiller Beschauung und zur Versenkung in sich selbst. An zwei Seiten vom Meere umgeben, im Norden und Nordwesten durch hohe Gebirge und einen mächtigen Strom von anderen Nationen abgeschnitten, nahm es den neuen Bewohnern die Gelegenheit, an der grofsen geschichtlichen Entwickelung des Westens teilzunehmen. Auch die indischen Arier begannen damit, Krieg gegen

inländische Stämme zu führen, welche den Eindringlingen den Besitz des Landes streitig machten. In manchem vedischen Liede vernimmt man den Wiederhall dieses Kampfes. Der kriegerische, somaschwelgende Indra mit seinen stürmenden Maruts, an deren Spitze der wilde Rudra stand, waren mehr als Varuṇa und sein Kreis die herrschenden Götter für eine solche Zeit; selbst Agni, obwohl mehr der Gott der Priester als der Krieger, nimmt mehrmals an den Schlachten Indras teil. Aber nachdem das Ringen zwischen den neuen Herrschern und den Autochthonen entschieden, die Macht der letzteren gebrochen und die Herrschaft der Arier definitiv gesichert war, als auch die Bruderkriege, welche die arischen Stämme zu ihrem grofsen Schaden untereinander führten, ihr Ende erreicht hatten, war zu grofsen Thaten wenig Veranlassung, zu Kriegszügen und Eroberungen wenig Grund mehr, und man konnte sich seiner Neigung zur Spekulation überlassen.

Irân dagegen ist, wie schon gesagt wurde, im Vergleich zu Indien ein armes Land, nicht von grofsen Strömen befruchtet, weit ausgedehnt, mit dürrem Boden und einem oft unfreundlichen, sehr ungleichen Klima. Wer dort die Segnungen des Lebens geniefsen will, mufs arbeiten im Schweifs seines Angesichts, um dem widerwilligen Boden seinen Ertrag abzuringen. Allein im Osten und nur teilweise im Westen von der Natur geschützt, steht es im Norden gänzlich offen für die Einfälle der wilden Horden, welche, in ihrem noch ärmeren Lande verhungernd, sobald sie irgendwie auf Erfolg rechnen dürfen, in dichten Haufen das Land überfluten. An der Westgrenze war es der Eroberungslust und der vollendeten Kriegskunst der babylonischen und assyrischen Monarchieen preisgegeben. Das Volk, welches in einem solchen Lande siedelte, mufste beständig auf seiner Hut und in den Waffen sein, wenn es nicht, wie mehrmals geschah, eine Beute über-

mächtiger Feinde werden wollte; und sobald die Macht der Feinde abnahm, kam es von selbst dazu, nun seinerseits auf Eroberungen auszugehen und die erlittenen Niederlagen zu rächen. Ein solches Land erzieht keine Mönche oder Asketen, auch nicht spekulative Philosophen, sondern Männer der That, die dazu geneigt sind, das Leben als einen beständigen Kampf gegen böse Mächte aufzufassen. Wachsamkeit und Wirksamkeit, die grofsen Gebote der zarathustrischen Daêna, waren von der Natur des Landes selbst auferlegte Gesetze, lange bevor sie im Avesta geschrieben standen.

Drittes Kapitel.

Die Stiftung und die erste Entwickelungsperiode der zarathustrischen Religion.

1. Die zarathustrische Religion eine Reformation.

Die Religion, wie wir sie zuerst aus den avestischen Gâthas und den mit ihnen zusammenhängenden Schriften kennen lernen, und deren spätere Geschichte die in einem jüngeren Dialekt geschriebenen Bücher beurkunden, ist nicht das Resultat einer langsamen, aus den veränderten Verhältnissen des Volkes hervorgehenden Entwickelung, also nicht dessen, was man natürliches Wachstum zu nennen pflegt, sondern das einer wirklichen, beabsichtigten Reform. Nicht dafs die neue Religion keine Wurzeln in der Vergangenheit besäfse. Im Gegenteil, wenn sie neue Ideen ausgesprochen hat, so hat sie die Formen, in welche sie dieselben kleidete, zum gröfsten Teil längst herrschenden religiösen Begriffen und Vorstellungen entlehnt. Selbst der Hauptgedanke, auf welchem sie beruht, ihr scharf ausgeprägter Dualismus, der unversöhnliche Streit zwischen der Macht des Guten und der des Bösen, ist die altarische Mythe von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis, Fruchtbarkeit und Dürre, Leben und Tod in einer mehr ethischen Gestalt. Darf man nun daraus nicht den Schlufs ziehen, dafs derselbe folglich auch von selbst so geworden sei, so ist

doch die Sache selbst nicht zu leugnen [1]). Wäre es anders gewesen, so würde die neue Lehre niemals bei dem Volke Eingang gefunden haben. Auch ist sie, wie später gezeigt werden soll, nicht von aufsen her eingeführt. Mag sie auch manche fremden Bestandteile enthalten, so ist sie doch ein Gewächs aus einheimischem Boden, nach Art und Ursprung national. Aber wenn sie auch ein Reis von dem alten Stamme ist: dieses Reis ist nicht wild emporgeschossen, sondern sorgfältig eingepflanzt und darauf zu einem selbständigen Baume erwachsen. Die zarathustrische Religion ist nicht entstanden, sondern gestiftet. Nur wenn wir das im Auge behalten, können wir sie recht verstehen.

Die Beweise liegen für jeden unbefangenen Leser der Gâthas auf der Hand. Die Vorstellung, dafs die Welt in zwei feindliche Reiche geteilt sei, das Reich des vollkommen heiligen und das des absolut bösen Geistes, welche durch einen gemeinschaftlichen Kampfplatz voneinander geschieden werden, kann schon in der ostarischen, ja vielleicht selbst in der altarischen Mythologie existiert haben, aber dann doch niemals als ein deutlich formuliertes Lehrstück, sondern nur als der Keim eines solchen. Später hat man daraus Veranlassung genommen, auf die beiden Geister Mythen aus einer früheren Periode zu übertragen; aber so, wie sie beide in den ältesten Liedern vorkommen, sind sie Schöpfungen der religiös-philosophischen Spekulation eines Reformators oder der einer Schule oder Sekte. Das gilt vor allem von dem grofsen Gotte Mazda und seinen Trabanten. Der mosaische Jahve unterscheidet sich nicht mehr von dem

1) Dies ist die Wahrheit, welche die Darlegungen James Darmesteters in seiner bekannten geistvollen Schrift: Ormazd et Ahriman; leurs origines et leur histoire, Paris 1877, enthalten, obschon er daraus die im Texte erwähnte verkehrte Schlufsfolgerung zieht. Es ist wohl überflüssig zu bemerken, dafs er später seine Meinung gänzlich geändert hat.

donnernden Himmelsgotte der Wüste, als der Mazda Ahura der Gâthas von dem Licht- und Himmelsgotte oder irgendeinem andern Gotte der alten Arier. Die ganze Religion ist keine Naturreligion mehr, sondern zu einer ethischen geworden.

Schon von vornherein mufs auf den sonst unerklärlichen Umstand hingewiesen werden, dafs so ziemlich die gesamte arische Mythologie, die Religionslehre der Vorfahren, in den Gâthas nicht berührt wird. Von all' den alten Göttern, selbst von den vornehmsten, namentlich von dem so sehr gefeierten Mithra, wird geschwiegen. Sie waren doch keineswegs vergessen, sondern hatten offenbar noch eine Anzahl Verehrer in Irân — so viele, dafs man sich später genötigt sehen sollte, sie wieder unter die angebeteten Wesen aufzunehmen, nachdem man sie der orthodoxen Lehre angepafst hatte. Mithra wurde dann sogar der Ehrenplatz neben Mazda zuerkannt, welchen er früher, und bei den indischen Nachbarn noch immer, neben Varuṇa bekleidete. Auch von den Heroen, von welchen später ebenfalls verschiedene nach ihrer Umwandlung in zarathustrische Yazatas wiederkehren sollten, wird keiner genannt. Die einzige Ausnahme bildet Yima, der vedische Yama, aber er ist zu einem Frommen der Vorzeit geworden, der den Mazdadienern als Vorbild hingestellt wird [1]).

An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura mit seinem Stabe von sechs Ahuras getreten, die Siebenzahl, welche später die Ameša speñtas genannt werden

1) Die Stelle, auf welche ich mich hier beziehe, wird gewöhnlich ganz anders erklärt. Es handelt sich um Ys. 32, 8.

aêšãm aênañhãm vîvañhušô srâvî yimascîṭ
yê mašyéñg cikhšnušô ahmâkéñg gâuš bagâ ẖvâremnô.
aêšãmcîṭ â ahmî thwahmî mazdâ vîcîthôi aipî.

Die gewöhnliche Übersetzung von aênañhãm durch „Übelthäter“ und des zweiten Verses, als werde darin berichtet, dafs Yima die Menschen lehrte, das Fleisch in Stücken zu essen, verdirbt gänzlich den

sollte, und neben sie Sraoša, der Genius der Erhörung und der Offenbarung. An die Stelle der vergötterten Naturwesen also, wie sich zeigen wird, abstrakte Begriffe, mehr oder weniger — in der ältesten Zeit sehr wenig — personifiziert, wenigstens nicht mehr als die Weisheit bei dem hebräischen Spruchdichter. Nur einer dieser Geister, Ârmaiti, die vedische Aramati, von der oben die Rede war, scheint eine Ausnahme zu bilden; aber sie hatte schon in der ostarischen Zeit eine doppelte Bedeutung, und eine Seite ihres Wesens machte sie zur Repräsentantin einer zarathustrischen Idee geeignet. Die Heroen sind durch Zarathuštra selbst und seine Verwandten und Freunde ersetzt. So etwas kann nicht Zufall, sondern nur Absicht sein. Wäre die Mazda-Verehrung allmählich aus der früheren naturistischen Volksreligion entstanden, so würde man auch in ihrer ältesten Form, und gerade in dieser hauptsächlich, die geliebten Götter und Heroen der Ahnen, wenn auch noch so sehr modifiziert, wiederfinden.

Nicht weniger nachdrücklich dürfte für den reformatorischen Charakter des Zarathustrismus sprechen, dafs in den Gâthas von dem Haomadienste, der bei den vedischen Indern ununterbrochen und bei den zarathustrischen Iraniern selbst in späterer Zeit doch den Hauptbestandteil des Kultus bildete, ganz geschwiegen und nicht einmal sein Name genannt wird [1]). Stammte

---

Sinn. Das letztere ist grammatisch und logisch unmöglich. Man wird doch aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der ältesten Zeit Kühe oder Schafe nicht ganz in den Mund gesteckt haben. Der Zarathuštra oder Priester spricht: „Von dieser Strafe (die in der vorigen Strophe erwähnt ist) hatte Vivanghats Sohn Yima gehört, der (deshalb) die Menschen unterwies, selbst essend einen Teil des Fleisches uns (zu geben). Was davon mir (zukommt), hängt von Deiner Entscheidung ab, Mazda!“

1) Aus zwei Gâthastellen schlofs Martin Haug, dafs der Haomadienst in den alten Liedern nicht ignoriert sondern bekämpft werde, nämlich 32, 2, wo er für šyomãm lesen will saomãm (šaomãm),

der Soma-Haomadienst schon aus der ostarischen Zeit, wie jetzt noch allgemein angenommen wird, dann ist es unerklärlich, vor allem wenn man den wichtigen Platz in Betracht zieht, welchen er später im Parsismus einnimmt, dafs seiner mit keinem Worte Erwähnung geschieht, wenn dieses nicht absichtlich der Fall ist und dann natürlich deshalb, weil die Vertreter der neuen Lehre die Trinkerfreuden, welche mit solch' einem Kultus verbunden waren, verabscheuten. Aber es liegt, wie schon früher bemerkt wurde, einiger Grund zu der Annahme vor, dafs der eigentliche Haomadienst bei den alten Iraniern nicht allgemein eingeführt war und erst nach der Verbreitung des Mazdaglaubens in den östlichen Gegenden mit dem Zarathustrismus verbunden wurde. Indessen gilt dies allein von dem Soma-Haoma, d. h. von dem aus Pflanzenstengeln geprefsten Trank; einen andern Unsterblichkeitstrank haben auch die Iranier, wie alle arischen Völker, wahrscheinlich gekannt und ihn unter gewissen religiösen Zeremonieen getrunken. Ein so eigentümliches Gebräu wie der Soma, dessen Geschmack bei vielen Ekel erregte, kann schwerlich etwas anderes gewesen sein als ein Surrogat für einen anderen berauschenden Trank, und zwar, wie mir scheint, für den Wein selbst oder irgendeinen ähnlichen, erfunden von wandernden Stämmen, die keinen Wein bauten und ihn auf dem Handelswege nicht bekommen konnten; und nicht so sehr als Volksgetränk gedacht, wie als unentbehrlicher Bestandteil des uralten Kultus. Man könnte in den ältesten Liedern einige Stellen anführen, die auf solch einen Kultus, wenigstens auf einen Un-

---

und 48, 10, wo er die schlechte Lesung madahyâ, die einzige, welche er kannte, in madhahyâ verbessert und dies dann als berauschenden Trank erklärt. Aber saoma würde bei den Iraniern niemals den Haoma bedeuten können, und an der zweiten angezogenen Stelle lautet die Lesung der meisten und besten Hss. magahyâ, was etwas ganz anderes bezeichnet.

sterblichkeitstrank, hinzuweisen scheinen. Aber dieser Hinweis ist unsicher, und jedenfalls nimmt der Trank dort nicht, wie in jüngeren Zeiten, den wichtigsten Platz im Gottesdienste ein.

Doch überdies beweist der eigenartige Charakter der Gâthas und die in ihnen niedergelegte Lehre, dafs letztere nicht von selbst aus der Volksreligion entstanden, sondern aus dem Geiste eines oder doch einzelner Denker hervorgegangen ist. Zum gröfsten Teil haben diese Lieder, obschon sie auch Lobpreisungen und Gebete umfassen, die Form von Prophetieen, und zwar nicht in dem Sinne von Vorhersagen, sondern in dem der Verkündigung, Empfehlung und Verteidigung einer neuen Lehre und ihres Kultus. Man höre z. B. den Anfang von Yasna 30: „Nun will ich verkündigen“, so heifst es dort, „den verlangend sich Näherenden alles was Gottes Gabe (?) ist für den Weisen, Lobgesänge und Psalmen von guter Gesinnung für Ahura, wohl überdacht in Frömmigkeit (aša)“, und dann folgt alsbald die Ermahnung: „Hört mit den Ohren das Beste, sehet zu mit guter Gesinnung, trefft eine entschiedene Wahl, Mann für Mann, jeder für sich, auf diese grofse Sache bei diesem unserm Lehren aufmerksam.“ Das ist der durchgängige Ton. Der Weise ist nicht nur ein heiliger Dichter, der mit dem göttlichen Geiste beseelt, durch neue Lieder die Feierlichkeit des Kultus und die Wirksamkeit des Opfers verherrlichen will, sondern vielmehr die Inkarnation Ahura Mazdas, welcher ihm alles geoffenbart hat und den er noch immer befragt [1]). Nach dem Vorbilde Zarathuštras, der sich zu der schwierigen Aufgabe bereit erklärte, den Glauben unter den Menschen auszubreiten, will er allen predigen, die von fern und von nahe kommen, so lange ihm Leben und Kraft bleibt, und Mazda bitten, dafs er seinen Māthras Gehör unter den Menschen verleihe [2]).

1) Yasna 31, 22; 33, 13; 34, 12.

2) Man vgl. Yasna 43, 11 mit 28, 4; 45, 1 und 28, 7.

Und wenn mehrfach von Heilspropheten (saošyañts) die Rede ist, welche die Erneuerung der Welt bewirken, dann bezieht sich dies, wie sich später zeigen wird, nicht auf eine ferne Zukunft, sondern auf die Vergangenheit, und mit den Heilspropheten, welchen sie ihre Worte in den Mund legen, meinen die Dichter die Verkündiger der zarathustrischen Lehre selbst [1]).

Nicht sogleich und nicht überall fanden sie Gehör. In den sieben Teilen der Welt herrscht der Unglaube durch den Betrug der Drukhš. Nicht jeder ist bereit, sofort eine entschiedene Wahl zu treffen und der Gemeinschaft der Daêvas und der verderbten Menschen abzusagen [2]). Zahlreich sind die Widerspenstigen, welche sich weigern, die neuen Institutionen anzuerkennen, und sie werden darin durch Lügenpropheten bestärkt, Unwissende, welche die Unwissenden unterweisen und denen Gehör zu schenken gefährlich ist. Denn sie töten den Verstand und reizen die, welche ihren schlechten Offenbarungen folgen, dazu die Wiesen in Wüsten zu verwandeln und die Frommen mit dem Schwerte zu verfolgen [3]). Nicht selten klagen denn auch die Propheten, dafs ihr Werk ihnen schwer fällt, und dafs sie die Lehren Mazdas in Leid und Schmerz den Gemütern ein-

---

1) Siehe Yasna 30, 9, wo deutlich steht: „Mögen wir dann euch gehören, die wir (oder: damit wir) diese Welterneuerung vollbringen!" Selbst Spiegel hat eingesehen, dafs man sich hier nicht an die Überlieferung halten kann, welche an dieser Stelle die Erneuerung der Welt für die Auferstehung und die neue Schöpfung am Ende der Dinge hält. Nur Darmesteter bleibt ihr, wie immer, treu. Man vgl. aufser den genannten Stellen noch Ys. 31, 2; 32, 6; 33, 13; 34, 14; 44, 13; 45, 11; 50, 6; 51, 3. 10.

2) Daêvâišcâ khrafstrâiš mašyâišcâ, Ys. 34, 5, wo nicht drei, sondern nur zwei Kategorieen gemeint sind. Man vgl. ferner Ys. 31, 12. 18; 32, 3. 9. 10. 11; 34, 5; 50, 3; 51, 14. Über den Unglauben Ys. 32, 2 und über das Treffen der guten Wahl 30, 2 und 31, 5.

3) Ys. 34, 7. 8.

prägen müssen, während die Unterdrücker der wahren Lehre in ihrer Verachtung stark sind [1]). Von ihren eigenen Freunden und Verwandten ungläubig abgewiesen, seufzen sie unter Verkennung und Gewalt, Verfolgung und Armut. Fast verzweifelt jammert einer der Propheten, mit welchem der Dichter sicherlich Zarathuštra meinte: „Wohin in aller Welt soll ich gehen, wohin mich wenden?“ und er tröstet sich allein mit dem Vertrauen auf den göttlichen Schutz und mit der Hoffnung, dafs er Kava Vîštâspa und seinen Kreis gewinnen werde [2]). Es ist klar, dafs die Sänger nur auf die grofsen Männer der Vorzeit übertrugen, was sie selbst beabsichtigten und erfuhren.

Das Ziel der Reform, von welcher die Gâthas zeugen, ist ein doppeltes: eine Reinigung der Religion durch die Verkündigung einer neuen, mehr ethischen Gotteslehre und zugleich eine Veränderung der sozialen Verhältnisse durch die fortschreitende Vertauschung des nomadisierenden Hirtenlebens mit der Sefshaftigkeit des Ackerbauers. Für die Gâthadichter sind der wahre Fromme, der eifrige Landmann, der gerechte Herr einfach Synonyma. An der guten Lehre teilhaben zu wollen, ohne den Ackerbau zu pflegen, ist nichts als Heuchelei. Ackerbauer sind die einzig verständigen Leute, Menschen nach dem Herzen Ašas und Vohumanôs. Die, welche unter solchen weilend, nicht mit ihnen arbeiten, sondern ihre eigenen schlechten Werke fortsetzen, befördern Aêšma, den Hafs, durch ihren Unverstand, Râma, den Neid, durch ihre bösen Zungen, schaffen Daêvas durch ihre Lügenlehre [3]). So nahe

1) Ys. 34, 7. 8.

2) Ys. 46, 1 ff.

3) Siehe Ys. 31, 10 und 33, 3. Aêšma und Râma, Ys. 49, 4, fafst die Tradition als Hafs und Neid auf. Die Strophe ist sehr schwierig. Ich meine, dafs tôi, womit Zeile d beginnt, zurückzubeziehen ist auf yôi, Zeile a., dafs daêvêñg niemals Nom., wohl aber Acc. Plur.

hängen beide zusammen. Eine soziale Reform bezweckte man also, aber innig verbunden mit oder eigentlich auf der Grundlage einer ethisch-religiösen. Von Anfang an, nach dem Zeugnis seiner ältesten Urkunden, ist der Zarathustrismus dies gewesen. Das spricht — nur beiläufig sei es noch erwähnt — für sein relatives Alter. In den Jahrhunderten nach Alexander brauchte in Irân der Ackerbau nicht mehr eingeführt und das ansässige Leben nicht mehr als das Gott wohlgefällige angepriesen zu werden. So etwas gehört in graue Vorzeit. Wie dem aber auch sein möge, dieses Merkmal seiner Entstehung hat die mazdayasnische Religion stets behalten. Und ob die Lehre auch später noch anderen Ständen angepafst wurde, der wachsame und thätige Landmann blieb der Typus des frommen Zarathustriers. Die Indern und Iraniern gemeinsame Verehrung und Heilighaltung des Rindes stammt schon aus früherer Zeit. Aber, wie sich später herausstellen wird, diese alte Anschauung hat im zarathustrischen Systeme eine eigenartige Form angenommen, deren symbolische Bedeutung noch immer von vielen verkannt wird. Die Reformatoren schlossen sich hier auch den alten mythischen Vorstellungen an, aber modifizierten diese nach den Bedürfnissen ihrer Lehre.

Sofern ihr philosophisch-religiöser Inhalt in Betracht kommt, ist die Lehre etwas anderes als ein von Dichtern oder Denkern umgestalteter Volksglaube. Sie ist ein wohldurchdachtes und ziemlich gut zusammenhängen-

---

sein kann, und sehe in dregvatô daêna einen Instrumentalis, so dafs ich übersetze: „Sie schaffen Daêvas durch die Lehre der Lügner." Vgl. dazu noch das berühmte Gespräch zwischen Géuš urva und Mazda Ahura in Ys. 29 und weiter 31, 15; 51, 5 und passim. Siehe auch Ys. 47, 2 und 3: die Weisheit wird gepredigt mit dem Munde, und mit den Händen thut man die Werke Ârmaitis. Die grofsen Feinde der Frommen, die Karapans, sind den Schöpfungen (Einrichtungen) des Ackerbaus nicht freundlich gesonnen und greifen die Kuh und ihre Segnungen durch ihre Thaten und Lehren an, Ys. 51, 14.

des System, in welchem der oberste Platz unter den zu verehrenden Wesen einem ethischen Gotte mit seinem Rate von Himmelsgeistern zuerkannt wird. Aber diese Himmelsgeister sind eine zu durchsichtige Personifikation der höchsten Tugenden und der vornehmsten Segnungen dieser Gottheit, als dafs von eigentlicher Mythologie noch die Rede sein könnte. Ein System wie dieses kann nicht allmählich bei dem frommen Volke entstanden, sondern nur in einer Schule von Theologen oder Weisen erdacht und mit vollem Bewufstsein als die beste Offenbarung Gottes gepredigt sein. Die Skizze, die wir von demselben zu entwerfen gedenken, wird den besten Beweis dafür liefern. Aber ihr mufs noch eine Untersuchung über das Vaterland, die Ursprünge und die Stifter der zarathustrischen Religion voraufgehen.

2. Zarathuštra und sein Kreis in den Gâthas.

Als der grofse Reformator, als derjenige, welchem Ahura Mazda seine Offenbarung bekanntgab und der sie den Menschen mitteilte, gilt im ganzen Avesta Zarathuštra. Nicht weniger als die Meinungen der Gelehrten differieren schon die Berichte der orientalischen und griechischen Schriftsteller über diesen Religionsstifter. War er nach dem einen ein Zeitgenosse von Darius' Vater Hystaspes — eine Vorstellung, die augenscheinlich aus der Verwechslung des letzteren mit dem Vîštâspa der zarathustrischen Überlieferung entstanden ist — so lebte er nach anderen mehr als 60 Jahrhunderte vor dem Beginne unserer Zeitrechnung, und einige gehen sogar noch weiter zurück. Nennen die einen ihn einen Meder oder einen Perser oder einen Medoperser, so erklären ihn andere dagegen für einen Baktrier oder sogar für einen Babylonier. Aus all' diesen sich widersprechenden Mitteilungen die historische Wahrheit herauszuschälen ist unmöglich, zumal der Geschichtschreiber, dem man am meisten vertrauen darf, Herodotos, Zoroaster nicht

nennt. Auch der Name Zarathuštra ist schwer zu erklären. Wie man ihn auch auffassen mag, man mufs immer eine Unregelmäfsigkeit in der Komposition, eine Abweichung von den iranischen Lautgesetzen annehmen; und es bleibt unklar, wie die Griechen zu ihrer Form Zoroastros kamen, im Gegensatz zu allen orientalischen Formen des Namens und der bei Diodor, welche wahrscheinlich Ktesias entlehnt ist: Zathraustês, und doch der ursprünglichen etwas näher kommt. Zu semitischen Ableitungen seine Zuflucht nehmen zu wollen, wie man schon versucht hat, darf um so mehr ein verzweifeltes Unterfangen genannt werden, als man dadurch der Schwierigkeit nicht entgeht [1]). Arisch ist der Name unzweifelhaft; aber er gehört vielleicht zu einer früheren Entwickelungsstufe der Sprache als das uns bekannte Iranische, wodurch die Erklärung unsicher bleibt [2]).

Kein Wunder, dafs diese ganze Unsicherheit die Meinung veranlafst hat, Zarathuštra sei keine historische Persönlichkeit gewesen, sondern ein rein mythisches Wesen, vielleicht die Personifikation der Schule oder Sekte, von welcher die neue Religion ausging, oder sogar eine halb anthropomorphische Gestalt des Gottes Mithra, aber dann als Abendgott. Demgegenüber vertreten andere die Ansicht, dafs es zwar unmöglich sei, aus den überlieferten Berichten irgendetwas wie eine

---

1) Die Schwierigkeit liegt in dem th, und in der von Sir Henry Rawlinson vorgeschlagenen Ableitung aus dem Assyrischen: Zarathuštra = Ziruištar, wird gerade diese ebenfalls vernachlässigt.

2) Kern, welcher Zarathuštra für einen Sterngenius oder einen Lichtgott hält, zerlegt den Namen in Zara-thuštra und übersetzt dies, wie Windischmann, „Goldglanz“. Die meisten teilen Zarath-uštra und sehen dann im zweiten Gliede das Kamel, das auch in Avaraoštra, Frašaostra und anderen Namen vorkommt. Das erste Glied wird dann mit zaraṭ oder zaradh gleichgesetzt, und das Ganze entweder „Goldkamel, gelbes Kamel“ oder „Kamelherz“ oder „mutige Kamele besitzend“ übersetzt.

Biographie Zarathuštras herzustellen, und dafs alles, was das jüngere Avesta und die späteren persischen Berichte von ihm erzählen, zur Mythologie gehöre, aber dafs dadurch doch nicht ausgeschlossen sei, dafs ein wirklicher Prophet dieses Namens einmal gelebt und gelehrt und die Fundamente der mazdayasnichen Religion gelegt habe. Aber es giebt auch noch immer namhafte Gelehrte, die, wie früher Martin Haug, Zarathuštra nicht nur für eine historische Person halten, sondern sogar meinen, dafs die Gâthas teilweise von ihm selbst, zum gröfsten Teil jedenfalls zu seiner Zeit von seinen ersten Jüngern gedichtet seien [1]. Diese letzte Ansicht müssen wir hier zuerst prüfen.

Und dann ist ohne weiteres anzuerkennen, dafs verschiedene Lieder der Sammlung wirklich als von Zarathuštra selbst und von seinen ersten Schülern verfafst erscheinen wollen. Eines erhebt sogar direkten Anspruch darauf. Es ist das erste der Gâtha uštavaitî [2]. Dort erzählt der Dichter, wie die Gottheit selbst mit Vohumanô zu ihm kam und ihn fragte: „Wer bist du? wessen bist du?“, worauf er sofort zur Antwort gab: Zarathuštra! und den Wunsch hinzufügte, ein wahrhaftiger Bestrafer des Sünders, aber für den Gerechten eine Freude und eine Kraft zu sein, und die eifrig Suchenden (â b û š t i) für das Gottesreich zu gewinnen durch steten Lobpreis und Besingung Mazdas. Der Zweck des Gedichtes ist

1) Zu ihnen gehören Bartholomae, Geldner und Williams Jackson. Bezüglich der beiden erstgenannten Meinungen vgl. H. Kern, „Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam“ (M e d e d e e l i n g e n v a n d e K g l. A k a d e m i e v. W e t e n s c h. t e A m s t e r d a m, Dl. XI, 1867), wogegen ich damals Front machen zu müssen glaubte, und ferner Spiegel, E r â n i s c h e A l t e r t h u m s k u n d e I, 708 ff., H e i d e l b e r g e r J a h r b b. 1867, Nr. 43 und „Über das Leben Zarathustras“ in S i t z u n g s - B e r i c h t e d e r k g l. B a y e r i s c h. A k a d., P h i l o s. - h i s t o r. Cl. 5. Jan. 1867. Auf die zarathustrischen Legenden und Mythen als Glaubenssachen kommen wir später zurück.

2) Yasna 43, bei Spiegel 42.

deutlich, wenn es auch Stellen enthält, deren Erklärung noch nicht möglich ist. Es schildert die Berufung Zarathuštras zu seiner prophetischen Sendung. Er begreift die grofse Schwierigkeit seiner Aufgabe, aber er ist zu ihrer Erfüllung bereit. Ahura Mazda wird ihm helfen, und in den Ordnungen (ratûš) seiner unfehlbaren Weisheit wird Ârmaiti ihn unterrichten. Diese ganze Erzählung wird also von Zarathuštra selbst berichtet. Aber auch sonst, wo er nicht genannt wird, z. B. wo er über Verfolgung und Verkennung klagt und nicht weifs, wohin er sich wenden soll, ist mit der redenden Person niemand anders als der Prophet gemeint.

Daraus folgt jedoch keineswegs, dafs er auch wirklich der Dichter selbst ist. Gute Gründe berechtigen zum Zweifel daran. So ist offenbar für den Dichter des eben angeführten Liedes Zarathuštra schon ein Heiliger der Vorzeit, wenn man nicht annehmen will, er habe selbst von sich erklärt, dafs er schon vor der Schöpfung existiert habe. Wenigstens werden ihm in der 5. Strophe folgende Worte in den Mund gelegt:

„Dich denke ich als den Heiligen, Mazda Ahura!
Weil ich Dich sah bei der Schöpfung der Welt zuerst,
Als Du bestimmtest, dafs Thaten und Worte ihren Lohn haben sollen,
Für das Schlechte das Böse, der gute Segen für den Guten
............[1]) bei der letzten Vollendung der Welt."

Hier ist er also schon so weit verherrlicht, dafs er seine Offenbarung bei dem Anfange der Dinge empfangen hat.

Diese Anschauung kommt auch sonst vor. Es giebt eine Anzahl von Stellen, wo er genannt wird und doch

---

1) Die Worte thwâ hunarâ „durch deine Tugend", buchstäblich: „durch deine gute Männlichkeit", sind hier unübersetzt gelassen, weil nicht klar ist, ob sie eine nähere Bestimmung von „den Guten" sind und folglich zum Vorhergehenden gehören, oder ob sie sich auf Mazdas Wirksamkeit beim Endgericht beziehen, also auf das Folgende.

weder der Dichter selbst noch auch ein Zeitgenosse desselben sein kann. Ein treffendes Beispiel ist das bekannte Gespräch mit Géuš urvâ, der Seele der Kuh, einer Personifikation, deren Bedeutung später besprochen werden soll. Géuš urvâ klagt über alles, was sie zu leiden hat und bittet Mazda um einen Beschirmer, worauf die Gottheit antwortet, dafs Zarathuštra der Einzige ist, welcher zu ihrem Herrn, ihrem Ratu, bestellt ist, weil er all' die göttlichen Gebote kennt. Und obschon sie erklärt, dafs sie lieber einen wehrhafteren Schutzherrn gehabt hätte, mufs Géuš urvâ sich doch damit zufrieden geben [1]). Solche Vorstellungen tauchen nicht bei Lebzeiten einer Person auf, sondern gehören zu ihrer Verherrlichung durch spätere Geschlechter.

In einem anderen Liede, wo neben ihm seine ersten Anhänger genannt werden, nämlich Vîštâspa, welchen die Legende zu seinem fürstlichen Gönner, Frašaostra, den sie zu seinem Schwiegervater, und dessen Bruder Dê-Jâmâspa, den sie zu seinem Schwiegersohne macht, wohnen alle, wenigstens wenn ich die Stelle richtig verstehe, schon bei Ahura Mazda im Himmel: „wo Aša verbunden ist mit Ârmaiti (Gerechtigkeit mit Rechtgläubigkeit), wo die Herrschaft der guten Gesinnung gehört, wo Mazda Ahura seine Walhalla (v a r e d e m ã m) bewohnt". Vîštâspa wird zu den Hausgenossen Mazdas gerechnet, und von den Haêcataspas Spitâmas, der Familie Zarathuštras, wird gesagt, dafs sie durch ihre Thaten den Gläubigen das Aša gebracht haben nach den uralten oder ursprünglichen Ordnungen Ahuras [2]). Man

1) Yasna 29, 8 und 9.

2) Yasna 46 (Sp. 45), 13—19. Wenn der Dichter sagt, indem er von Vîštâspa, dem Freunde Zarathuštras, spricht, dafs er (der Dichter) mit Worten guten Sinnes anrufe die, welche Mazda Ahura als seine Hausgenossen vereinigt, dann kann man den Erstgenannten wohl nur als einen gestorbenen und verklärten Glaubenshelden betrachten. Die

kann allerdings dies alles im figürlichen Sinne auslegen, aber das Ganze macht doch den Eindruck, dafs der Dichter von Personen redet, denen er, als schon zur Gottheit erhöhten, seine Huldigung darbringt. Ein anderes Lied[1]), welches eine ganze Gâtha ausmacht und vielleicht zu den ältesten gehört, enthält verschiedene Anspielungen auf die zarathustrische Legende und würde daher sicherlich viel Licht über das Problem verbreiten, wenn es weniger verdorben und somit verständlicher wäre. Indessen wird sehr deutlich darin gesagt, dafs Zarathuštra den Lohn „vorhin" den Magavans verkündigte, nämlich den Lohn des Paradieses Garô-demâna. Man kann sich sogar bei der Lektüre einiger Stellen der Vermutung nicht erwehren, dafs mit dem dort genannten Zarathuštra nicht eine Person gemeint, sondern vielmehr eine priesterliche oder prophetische Würde angedeutet wird. So z. B., wenn von Gaben die Rede ist, mit welchen man den Spitâma Zarathuštra zufriedenstellen mufs; oder wo der Dichter fragt, welche Unterstützung für den Zarathuštra zu erwarten sei, der Mazda verherrlicht, damit er dies wissend die Gottheit lieben und mit Gesängen verehren möge; oder endlich wo es heifst: „wenn der Mãthar, der Freund Zarathuštra, in Frömmigkeit und Anbetung seine Stimme erhebt, o Mazda! so gieb, dafs vor seinem Verstande und seiner Zunge der rechte Weg sei, damit er in guter Gesinnung die Richtung weise[2])!" Ja sogar, wenn ein Sänger fleht: „Gewähre Mazda! Zarathuštra und uns, Ahura! nach deinen heiligen Verheifsungen kräftigen Beistand; gieb Du, Ârmaiti! Vîštâspa Kraft und mir; von Dir, dem besten

17. Strophe, welche von Dê-Jâmâspa handelt, ist sehr dunkel; ich wage nichts aus ihr zu folgern.

1) Die Gâtha vohukhšathra Ys. 51 (Sp. 50). Siehe vor allem Strophe 11 und 15.

2) Yasna 46 (Sp. 45), 13; 49 (Sp. 48), 12, eine Stelle, die eigentlich als erste Strophe zum folgenden Liede gehört, und 50 (Sp. 49), 6.

Herrn, der Du Eines Willens bist mit Aša vahišta, erflehe ich das Beste, günstig für den Mann Frašaoštra und für mich, und für sie, welchen Du dies zugesagt hast für die ganze Zeit Vohumanôs (so lange die Menschheit bestehen wird)“, dann unterscheidet er deutlich zwischen diesen Heiligen und sich selbst mit den Seinigen, und man könnte fast geneigt sein, in den drei Namen die idealen Repräsentanten der drei Stände: der Priester-Propheten, des Königs und der Mannen zu sehen [1]), wenn nicht Grund vorhanden wäre, die Legende von Vîštâspas Königtum als jung zu betrachten.

Die einzige Gâtha, von der man mit einiger Berechtigung behaupten könnte, daſs sie uns in die Zeit Zarathuštras selbst versetzt, ist die letzte [2]). Leider befindet sie sich grofsenteils in einem verzweifelten Zustande; und sowohl deshalb, als auch wegen vieler seltener Wörter ist sie schwer verständlich. Nur die ersten fünf Strophen sind etwas durchsichtiger. In ihnen treten auſser Zarathuštra selbst Vîštâspa, Frašaoštra und die gröſste oder schönste von Zarathuštras Töchtern, die Haêcataspide Pourucistâ Spitâmî, als Lebende auf [3]). Das Gedicht muſs augenscheinlich als Hochzeitslied für die letztere angesehen werden. Wenigstens wird sie auf ihre Pflich-

1) Yasna 28, Teile von Str. 6—8. Frašaoštra heiſst hier nachdrücklich: „der Mann“.

2) Gâtha vahištôišti, Yasna 53.

3) Strophe 2 bietet groſse Schwierigkeiten, auch was die dort gemeinten Personen anlangt. Die rätselhafte Zeile lautet:

Kavacâ Vîštâspâ Zarathuštriš spitâmô Ferašaoštrascâ.

Sind hier drei oder zwei Personen genannt? Und wenn drei, was ist dann Zarathuštriš spitâmô? Zarathuštra selbst kann es nicht sein, denn dieser wird schon in der vorigen Strophe genannt, und hier wird durch hôi auf ihn verwiesen. Es kann von ihm auch schwerlich gesagt werden, daſs er sich an sich selbst anschlieſse. M. E. ist deutlich, daſs nur von zwei Personen die Rede ist (auch wegen des nur einmal wiederholten câ), und daſs Zarathuštriš zu Kava Vîštâspa, spitâmô zu Frašaoštra gehört. Das erstere kommt nur noch vor Yašt 13, 98.

ten als Hausfrau hingewiesen, und der Bräutigam richtet einige Worte der Ermahnung an die heiratsfähigen Mädchen. Die Gâtha ist entweder sehr alt und deshalb so schwer verständlich, oder sehr jung und daher so dürftig an Form [1]; ich fürchte das letztere. Die Art und Weise, in welcher die erste Strophe Zarathuštra erwähnt, begünstigt die Vermutung nicht, dafs hier ein Zeitgenosse das Wort führe, und beweist, dafs er der Dichter selbst nicht sein kann. Das Lied ist wahrscheinlich ein Hochzeitslied, in welchem die Heiligen der vergangenen Zeit als Vorbilder hingestellt werden.

Die historische Auffassung findet also in den Texten wenig Rückhalt. Aber für die rein mythische finden sich ebenso wenig überzeugende Beweise. Es giebt Namen, die nur von Göttern oder Halbgöttern getragen werden können. Aber von dieser Art sind die der Verwandten und der ersten Jünger Zarathuštras nicht. Sie können mythischen Wesen angehören, aber ebenso gut Menschen. Meist sind es Zusammensetzungen mit aspa, Pferd, wie Haêcataspa, der Stammvater, Pourušaspa, der Vater Zarathuštras, der aber in den Gâthas nicht genannt wird, Jâmâspa, sein Getreuer, Vîštâspa, sein Beschützer, oder mit uštra, Kamel, wie Frašaoštra. Auch Pourucistâ, der Name seiner Tochter, kann ein gewöhnlicher Personname sein, ebenso wie Spitâma, der Ehrentitel Zarathuštras selbst und einiger seiner Verwandten, der dann aber als Patronymicon aufgefafst wurde. Spitamas, Spitamenes [2], Vîštâspa sind bekannte altpersische Namen. Aber sie können auch mythischen Personen beigelegt sein. Kompositionen mit aspa kommen seit

1) Darmesteter erblickt in der letzten Strophe den Keim des Ahunavairya-Gebetes. Wäre dies richtig, so würde das Lied sehr alt sein. Aber ich möchte eher das Umgekehrte annehmen, nämlich dafs der Schlufs des Liedes eine Paraphrase des alten Gebets ist.

2) Spitamenes war Anführer der soghdianischen Reiterei unter Bessos: Arrian. III, 28, 16.

alter Zeit unter den Götternamen vor, und der Name von Vîštâspas Vater Aurvataspa ist einer der Ehrennamen des Apãm napât, des Feuergottes in den Wassern, des Blitzgottes. Maidhyômâoṅha, ein anderer Anhänger der Propheten, hat einen für einen Menschen sehr bedenklichen Namen; es ist doch etwas sonderbar „Mitte des Mondes" oder meinetwegen „Vollmond" zu heifsen. Das Für und das Gegen hält sich also wohl ziemlich das Gleichgewicht.

Aber wenn wir auch hier nicht auf historischem Boden stehen, die Grenzen der Sage überschreiten wir nicht. Auf keine einzige der Mythen, welche später mit der Person Zarathuštras in Verbindung gebracht wurden, findet man in den Gâthas auch nur die leiseste Anspielung. Nichts von seiner wunderbaren Geburt, seiner Versuchung und seinem Kampf mit dem bösen Geiste, seiner Wiederkehr am Ende der Zeiten und dergleichen mehr. Der Zarathuštra dieser ältesten Urkunden ist in der That ein anderer als der der jüngeren Bücher. Er ist hier in der Regel der bevorzugte Seher, dem Mazda Ahura seine tiefste Weisheit mitteilt, eine Art Moses, der mit der höchsten Gottheit verkehrt wie ein Mann mit seinem Freunde, der auserkorene Prophet. Aber hier und da wird er doch schon etwas höher erhoben. Er ist zwar noch kein Halbgott oder Gottmensch, noch nicht neben Ahura Mazda gestellt als das Haupt der irdischen Ökonomie, wie dieser das der himmlischen ist; wenn er zum ratu, zum geistlichen Schutzpatron von Géuš urva bestellt wird, so kann dies ein figürlicher Ausdruck sein, um anzudeuten, dafs seine neue Lehre die Grundlage einer humaneren sozialen Ordnung ist, aber es kommt doch dem Dogma seiner Herrschaft über alles Irdische sehr nahe, und schon bei der Schöpfung hat er Mazda gesehen und seine Offenbarung empfangen. Kurzum, seine Verherrlichung hat sichtlich begonnen, aber sie steht erst in ihren Anfängen.

Der Kreis seiner Verwandten und Getreuen wird rein menschlich vorgestellt. Wenn Vîštâspa schon für die Gâtha-Dichter ein König gewesen ist, als welcher er später immer betrachtet wird, dann war er ihnen doch nur ein solcher im Reich des Geistes, maga hya khšathra, sei es nun, daſs man dieses maga mit der Tradition als „Wissenschaft, Weisheit“ deutet, oder sei es, daſs man darin mit Geldner und Jackson die Gemeinschaft der Gläubigen sieht; ein kava, wie sein beständiger Titel lautet, der ursprünglich sicherlich nichts anderes als „Seher, Weiser“ bedeutete; und als Kava war er auch Dichter, wie ausdrücklich gesagt wird. Zu den Mächtigen gehörte er jedenfalls, denn er wird der Tapfere genannt und stets als der intimste Freund Zarathuštras und der Beschützer seiner Getreuen [1]) gerühmt. Von den Brüdern Frašaoštra und Dé-Jâmâspa, den Hvôgvas, was dieser Titel dann auch bedeuten möge, scheint wenigstens der zweite auch ein Sänger gewesen zu sein [2]); aber von dem etwas rätselhaften Maidhyômâoṅha wird bestimmt versichert, daſs er in dem Gesetze Mazdas unterwiesen zu werden wünscht, um es sein Leben lang zu bekennen [3]). Wenn sie auch in den alten Liedern schon etwas verblaſste Gestalten aus der Vergangenheit

---

1) Die wichtigsten Stellen, die von Vîštâspa handeln, meist in Verbindung mit den andern ersten Anhängern der Propheten, sind Yasna 28, 7; 46, 14 und 51, 16. Die letzte ist sehr bemerkenswert.

Ich übersetze sie folgendermaſsen: „Die Weisheit, welche Vîštâspa durch Herrschaft über das Maga erwarb (und der) er fromm (ašâ) in den Versmaſsen Vohumanôs eine Form gab (mañtâ, von man denken, ausdenken, hier: formen, schaffen mit dem Geiste), möge der wohlthätige Mazda Ahura auch uns lehren zu (unserm) Heil!“

2) Hvôgva, später hvôva, wird als Familienname gebraucht, kann aber „die Wohlsituierten, die Adeligen“ bedeuten. Auch die Tochter Jâmâspas trägt den Titel in den Yašts. Dé vor Jâmâspa, gewöhnlich als „der Weise“ erklärt, halte ich für einen auch sonst nicht ungewöhnlichen Vorschlag.

3) Yasna 51 (Sp. 50), 19.

sind, so sehe ich doch nicht ein, weshalb wir ihnen, vielleicht mit Ausnahme des letztgenannten, die wirkliche Existenz und den historischen Charakter absprechen sollten. Ob dies auch von Zarathuštra selbst gilt, ist eine andere Frage. Dafs die Legendendichtung sich dieses Heiligen schon früh bemächtigt hat, und dafs er später ganz in die Welt des Mythos übergegangen ist, beweist nichts dagegen. Das ist mehrfach mit unzweifelhaft historischen Personen geschehen. Aber dafs das Wort Zarathuštra vielleicht schon in den Gâthas, mehrmals für „Priester" gebraucht wird und selbst im Superlativ, als Zarathuštrotema, den Oberpriester bezeichnet, dürfte dafür sprechen, dafs er die konkrete Zusammenfassung, die Personifikation einer Schule oder eines Bundes von Priesterpropheten oder auch Weisen ist, die mit vereinten Kräften eine soziale und religiöse Reform zustande brachten. Indessen notwendig ist auch diese Schlufsfolgerung nicht, und es bleibt immerhin möglich, dafs eine Person, Zarathuštra, der grofse Reformator war, dessen Geschichte im Nebel der Legende und des Mythos unseren Blicken entschwunden ist.

3. Die Sänger-Propheten.

Es ist nicht immer mit Bestimmtheit zu sagen, ob die Dichter der Gâthas, wenn sie von den saošyañts sprechen, damit sich selbst meinen, oder ob dies, ebenso als wenn sie Zarathuštra redend einführen, zur Einkleidung gehört und auch diese Saošyañts Heilige früherer Zeiten waren. Der Name, welcher buchstäblich „die Nützlichen, die welche Wachstum und Glück verleihen, die Heilbringer" bedeutet, kann hier am besten mit „Heilspropheten" übersetzt werden. In den jüngeren Avestaschriften werden damit die zukünftigen Retter bezeichnet, einer oder mehrere Heilande, welche am Ende der Weltgeschichte kommen sollen, um die Erneuerung aller Dinge vorzubereiten. In den alten Texten findet

man diese Erwartung noch nicht [1]). Dort sind die Saošyañts Propheten aus früherer Zeit oder der Gegenwart. Ihnen gab Ahura die Lehre, für welche Vîštâspa und Frašaostra die rechte Bahn brechen, die heilige Lehre, deren Früchte gute Thaten sind, und wodurch sie selbst für den Hausherrn ein Freund, ein Bruder, ein Vater sind [2]). Als Friedenstifter und Retter der Lande kommen sie, weise und guten Sinnes, und darum sind sie die grimmigsten Widersacher Aêšmas, des grofsen Dämons. „Wie soll ich wissen, Mazda!" so ruft einer der Sänger aus, „ob Du auch über die herrschest, welche mir drohen mit Schrecken und Gewalt?" und rechtfertigt dann seine Frage damit, dafs er sagt: „Der Saošyañt mufs wissen, was sein Glück (aši, sein Schicksal: bhakti) sein soll", woraus hervorgeht, dafs er auch sich selbst zu diesen Rettern der Menschheit rechnet [3]).

Aufser diesem Titel gebrauchen sie auch wohl noch andere. Einer nennt sich einen in Frömmigkeit aufrichtigen zaotar, der altarische Priestername, das sanṣkr.

---

1) Nur einmal scheint bei der Erwähnung der Saošyañts von der Zukunft die Rede zu sein. Yasna 46, 3 wird gefragt, wann die Mehrer der Tage (die welche ein langes Leben schenken?) zur Errettung der Welt Ašas erscheinen sollen, nämlich die verständigen Saošyañts (buchstäblich: die Verstände der S.) mit ihren wirksamen Lehren. Aber erstens sind hier deutlich lehrende Propheten gemeint und nicht die Wundermänner der Eschatologie, und zweitens heifsen diese selben Heilspropheten in der folgenden Strophe: Leiter von Aša (Frömmigkeit und Gerechtigkeit), welche der ketzerische Gewalthaber davon abhält, die Erde glücklich zu machen in Gau und Land. Die Erwartung bezieht sich hier also deutlich auf die nächste Zukunft.

2) Yasna 45, 11. Von dem hier vorkommenden dĕñg-pati giebt es zwei Erklärungen: 1. = Skr. dampati, Hausherr, 2. „Weiser" oder „weiser Fürst". Kann dĕñg auch das Gâthische für dañhu, und folglich das Wort = dañhupaiti, „Landesherr" sein? Dañhu kommt, wie die davon abgeleiteten Wörter, in den Gâthas nicht vor. Mehrmals rufen die Dichter den Schutz von Fürsten an.

3) Vgl. Yasna 53, 2; 48, 12 und 9; 34, 13.

hotar, der dann speziell zum Recitierpriester und ersten Offizianten bei dem Soma-Haoma-Opfer wird. Ein anderer bezeichnet sich als ratu, bei Ahura Mazda bekannt. Vielleicht bedeutete das Wort damals noch u. a. im allgemeinen einen geistlichen, im Gegensatze zu einem ahu oder weltlichen Herrn; später wurde es der Name des zweiten dienstthuenden Priesters, des Gehilfen des Zaotar, vielleicht auch auf alle die Sieben angewendet, welche ihm ehedem zur Seite standen und deren Pflichten erst später einem Einzigen übertragen wurden [1]). Auch brauchen sie wohl für sich selbst den Namen mãthran, „heiliger Spruchdichter", ein Name, der auch schon zur ostarischen Periode gehörte, wenn man auch das kongruente Wort nicht im Veda, sondern im späteren Sanskrit findet. Mit diesen Mãthrans werden keine anderen als die Propheten selbst gemeint; aber auch Zarathuštra nennen sie so, den Freund Mazdas, und ihre Bitte geht dahin, dafs die Gottheit auch ihrem Denken und Sprechen die wahre Richtung gebe, wie ihrem Vorgänger und Haupt [2]).

Der bekannte Priestertitel der späteren Zeit kommt in sämtlichen Gâthas nicht vor: nämlich das im jüngeren Avesta allgemein gebräuchliche athạrvan, „Feuerpriester". Ist dies auch der Fall mit dem nicht weniger bekannten Namen Magier, wie nach Herodot die Priester bei den Persern hiefsen und die er sonst als einen der medischen Stämme bezeichnet? Man hat an ein paar Stellen des jüngeren Avesta diesen Namen zu finden gemeint, aber es ist unzweifelhaft, dafs das dort gebrauchte Wort

---

1) Auch die himmlischen Geister heifsen ratu, nämlich im jüngeren Avesta, vîspê ratavô, „alle Herren". Neriosengh übersetzt es ein einziges Mal (Sp. 42, 6) durch guru, geistlicher Lehrer, Beichtvater. Vgl. das Gebet: yathâ ahû vairyâ, athâ ratuš ašâṭcîṭ hacâ.

2) Yasna 50, 5. 6. Die richtige Übersetzung dieser Strophe gab m. E. allein Geldner in Kuhns Zeitschr. 1885, 28, S. 259.

etwas ganz anderes bedeuten mufs [1]). Aber in den Gâthas werden einigemale magavans erwähnt, in denen Martin Haug die späteren Magier sah, und die er in Verbindung brachte mit dem maga, von welchem ebenfalls mehrfach die Rede ist [2]). Diese Ansicht ist jetzt allgemein aufgegeben. Für die meisten Erklärer ist das maga zwar noch, wie für Haug, das grofse Werk, die grofse Sache, für andere ist es ein Bund, eine Gemeinschaft der Frommen, aber die Magavans sind für alle die Grofsen, die Ansehnlichen, oder — nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes — die Freigebigen, höchstens vielleicht die Mitglieder des genannten Bundes. Das letzte Wort über diesen Punkt ist noch nicht gesprochen. Für die Geschichte der zarathustrischen Religion ist er gleichwohl von höchstem Interesse, auch im Zusammenhang mit der Frage, ob die Magier von ausländischer Herkunft und speziell Babylonier sind.

Eine wiederholte und sorgfältige Untersuchung des vorliegenden Problems hat mich zu der Überzeugung geführt, dafs die letztgenannte Hypothese, die auch mir früher nicht unannehmbar vorkam, zu schwach fundamentiert ist, um noch länger verteidigt zu werden. Sie stützt sich hauptsächlich auf die Mitteilung im Buch Jeremia (39, 3), dafs Nebukadrezar auf seinem Zuge gegen Juda unter anderen von dem Rab-mag begleitet wurde, in dem man nach der traditionellen Auffassung dann den Obermagier sehen will. Aber erstens hiefsen die Zauberer und Beschwörer in Babel und Assur ganz anders, und zweitens wird dieser Rab-mag von dem hebräischen Schriftsteller ausdrücklich zu den „Fürsten“ oder „Grofsen“ des babylonischen Königs gerechnet [3]). Oben-

---

1) Vgl. die citierte Abhandlung über das Alter der Avesta, blz. 8 (blz. 371 des betr. Teils der Verslagen en Mededeelingen).

2) Die Gâthas des Zarathustra I, 201 ad Ys. 33, 7.

3) Jerem. 39, 3 שָׂרֵי‎ und 13 רַבֵּי מֶלֶךְ־בָּבֶל.

drein giebt es ein altsumerisches, auch in das Assyrische übernommenes Wort mag̃, das als „grofs, mächtig, glänzend, Herr, Fürst" erklärt wird, aber niemals von Priestern oder Zauberern gilt. Mit den medopersichen Magiern haben diese Mag̃g̃i nichts gemein, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Rab-mag nicht [1]). Falls dieser letztere wirklich ein Obermagier sein sollte, so müfste er aus Medien nach Babel gekommen sein. Doch auch das ist nicht wahrscheinlich.

Indessen ist auch keineswegs bewiesen, dafs die Magavans mit den Magiern identisch sind, und dafs jenes Wort anders als etymologisch mit dem Maga zusammenhängt. An beiden Stellen, wo sie genannt werden, pafst die Bedeutung: Mächtige, Vermögende, am besten [2]), diejenigen, deren Unterstützung und Schutz die Prediger besonders bedürfen. Das Magá dagegen scheint wohl ein technischer Ausdruck zu sein. Um diesen zu verstehen, mufs man vor allem darauf achten, dafs er auch im ungünstigen Sinne gebraucht wird. Ein Dichter, mit dem dann wohl Zarathuštra gemeint sein wird, hofft, dafs man auf die Predigt seiner Nachfolger hören und den Dreck des Maga verwerfen werde, durch dessen feindliche Macht die Karapans, die blinden Daêvapriester, und durch dessen Kenntnis die schlechten Herrscher der Länder auf einen so weiten Kreis ihren Einflufs ausüben [3]). Demgegenüber ist die Rede von „dem grofsen

1) Ausführlicher habe ich die Hypothese bekämpft in einer Rezension von Schraders KAT² in Theol. Tijds. XVII, 1883, blz. 184 vgg.

2) Yasna 33, 7. Wenn auch Zeile a sehr schwierig ist, so können doch die Worte Z. b: yâ sruyê paré magâunô schwerlich etwas anderes bedeuten als: damit ich gehört werde bei den Mächtigen, worauf dann in Z. c folgt, was der Dichter von dem mächtigen Beschützer wünscht, nämlich dafs öffentliche Gebete und öffentliche Opferhandlungen von ihm und den Seinen geschehen möchten. Yasna 51, 15 ist die Rede von dem Lohne (dem himmlischen), den Zarathuštra vorhin den Magavans lehrte oder versprach.

3) Yasna 48, 10. Das letzte Wort ist hypothetisch übersetzt:

vorsorgenden Maga", dem „Maga Vohumanôs", als dessen bester Freund Vîštâspa verherrlicht wird und worüber er Herrschaft erlangt [1]). Sowohl der Begriff eines grofsen Werkes als eines Bundes pafst hier sehr gut, aber das zweite dort nicht, wo das Wort einen ungünstigen Sinn hat. Ich vermute, dafs es weit eher in dem Sinne von „Macht, Vermögen", nämlich als die Wunder- oder Zaubermacht der Priester, also eigentlich als die Magie selbst aufzufassen ist; als die Macht, welche sowohl die zarathustrischen Propheten als die Daêvapriester besafsen, nur mit dem Unterschiede, dafs die erstere wohlthätig, die letztere schädlich wirkte. Das medopersische maguš kann davon sehr wohl abgeleitet, scheint aber in der Zeit, als die Gâthas gedichtet wurden, noch nicht gebildet zu sein. Die Magier kommen daher im ganzen Avesta nicht vor, wenn sie auch vielleicht ihren Namen einem altavestischen Begriff zu danken haben.

Mit welchen Namen sie sich aber auch bezeichnen mögen, die Sänger-Propheten haben eine hohe Meinung von ihrer Würde, ihrem Beruf und der Vortrefflichkeit ihrer Lehre. Denn wiewohl sie nicht zu den Begründern des neuen Glaubens gehören, wie die früheren Propheten, deren sie mit Ehrfurcht gedenken; wiewohl sie ihnen, vor allem Zarathuštra, dem Mazda Ahura die höchste Weisheit offenbarte, gern ihre Worte in den Mund legen, so ist doch schwer zu sagen, wo die Einkleidung aufhört und sie in ihrem eigenen Namen reden; sie machen wenigstens für sich selbst ebensosehr Anspruch auf den Titel „Retter der Länder", und sind sich nicht allein dessen bewufst, sondern sprechen es oft mit grofser Sicherheit aus, dafs sie auch mit besonderen Offenbarungen begünstigt werden. Die Gottheit anzuschauen

urûpayêiñti, von pa + uru? Auch 53, 7 scheint das Wort eine ungünstige Bedeutung zu haben, aber diese Stelle ist noch dunkel.

1) Yasna 29, 11; 46, 14 mazôi magâi gehört hier zu urvathô,

mit ihren Augen, mit ihr zu reden soll auch ihnen vergönnt sein, wenn sie in Aufrichtigkeit den besten Geist anrufen und immer den Ackerbau fördern. Mazda und Aša erleuchten ihren Verstand durch den heiligen Geist, so dafs sie unterscheiden, was recht ist. Ihre Lehre ist die Mazdas selbst, die verborgensten Lehrsätze sind ihnen bekannt, und in dem Verständnis der höheren Dinge gleichen sie der Gottheit selbst [1]). Wie ein Freund mit seinem Freunde, so verkehren sie mit ihr [2]). Ebenso wie die vedischen Ṛšis haben auch sie ihre Lieder gesehen. „Nun will ich", so beginnt einer der prophetischen Sänger, „nun will ich verkündigen den verlangend sich Näherenden, welch' grofse Gaben dem Weisen verliehen sind, die Lobgesänge und Opferpsalmen Vohumanôs, für Ahura (bestimmt), wohlüberdacht in Frömmigkeit (aša) und die klar geschaut sind in den Lichtern", nämlich im Himmel [3]). Obwohl es auch heifst, dafs die, welche sich der Sangeskunst (mêñ gairê) geweiht haben und ihr Leben dem Weissagen nach Ašas Wunsch, diese Lieder selbst gewoben haben für die Ahuras. Jedenfalls versteht es sich von selbst, dafs sie eine aufsergewöhnliche Kraft besitzen. Ein Mãthra, ein zauberkräftiger Spruch, aus Aša, aus wahrer Frömmigkeit hervorgegangen, ist der Weg zu Heil und Unsterblichkeit (haurvatâṭ und ameretâṭ). Mit diesen geht der Prophet allen voran nach der Cinvaṭ-Brücke, die zum Himmel führt [4]). Oder sie bringen die himmlischen Wesen aus ihrer Wohnung auf die Erde zum Beistande

---

1) Vgl. Yasna 31, 8; 33, 6; 45, 1 und 49, 6; 48, 3.

2) Das ganze schöne Lied Gâtha uštav. 2, Yasna 44, dessen Strophen sämtlich mit den Worten anfangen: Tat thwâ peresâ, ereš môi vaocâ ahurâ, „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte, Ahura!" ist eine Bitte um die Offenbarung Gottes, in Fragen, welche gewissermafsen die Antwort in sich selbst tragen.

3) Yasna 30, 1.

4) Ys. 44, 17; 45, 5; 46, 10.

der Frommen. In einer Bildersprache, die an den Veda erinnert, heifst es: „Nun will ich anspannen die schnellen Rosse Eurer Verherrlichung, um mit ihnen, die stark sind durch guten Sinn, die Brücken (des Himmels) zu erreichen, o Mazda und Aša! Lafst Euch durch sie führen (besteiget sie) und kommt mir zuhilfe [1])."

Dagegen wird das Ende des Lebens Verderben sein für diejenigen, welche nicht nach dieser Predigt handeln. Durch ihre Māthras sind die Sänger Herren über die Bösen, sowohl die menschlichen Frevler als die Lügengeister. Die Drukhš wird dadurch getötet. Sie verdienen es; denn sie selbst sind Mörder. Die Lehrer der schlechten Offenbarungen töten durch ihre Unterweisung den Verstand des Lebens und stehlen so die gewünschten Segnungen Vohumanôs. Töter der Offenbarung, das sind diese Tyrannen, mit ihren Beschwörungen und indem sie die Angesehenen dadurch verderben, dafs sie ihnen ein sündliches Leben anpreisen. Mit düsteren Farben werden sie geschildert, die Widersacher, welche Schlechte beschenken, Wiesen in Wüsten verwandeln, den Frommen mit dem Schwert bedrohen, Hausherrn und Hausfrau ihres Reichtums berauben und, was das Ärgste ist, den Frommen fortziehen von Vohumanô, der guten Gesinnung, der wahren Gemeinde [2]).

Sie dagegen, welche so grofsen Segen schenken und so grofses Unheil abwehren können vermöge der ihnen von Gott verliehenen Macht, dürfen auf Wertschätzung und Schutz Anspruch erheben. Der Weltschöpfer giebt seine Offenbarung den Menschen nicht unmittelbar, sondern durch Aša, d. h. hier durch den Kultus, also den übrigen Ständen durch Vermittlung der Priester und Propheten. Wie wichtig es auch sein möge, dafs gute Könige mit

1) Ys. 50,7.

2) Ys. 32, 9—11. In Str. 10 ist die Rede von Beschwörung durch das böse Auge gegen die Kuh (die symbolische) und die Sonne. Ferner vergl. man 45, 3; 28, 5 und 44, 14.

Weisheit regieren und die Bauern die Erde bestellen allen zur Speise — die priesterliche Funktion ist für den Menschen nächst der Geburt das Beste [1]). Darum haben sie ein Recht auf Belohnung. Wer diese dem beredten Manne (erezhukhdhâ) nicht giebt, weifs wohl, was zuletzt seine Strafe sein wird und kann ihr nicht entgehen. Einer der Sänger bestimmt selbst, was er durch Aša verdient hat, nämlich zehn trächtige Stuten und ein Kamel, aber er gelobt sie Mazda zu weihen [2]). Eigentliche dânastutis, Dankhymnen von Priestern für die Gaben ihrer Beschützer, wie sie im Veda so oft vorkommen, findet man in den Gâthas nicht, aber einige Lieder kommen ihnen doch sehr nahe. Die, welche allen das Heil bringen, verdienen selbst Glück. Der wohlhabende Mann ist verpflichtet für das Wohlsein derer zu sorgen, die ihm die wahre Lehre verkündigen. Mufs nicht, wer die rechten Pfade des Heils lehrt für beide Welten, hier und dort, Pfade, die nach der wahrhaftigen Welt führen, wo Ahura wohnt, ein Opferer, weise und heilig wie Ahura selbst, von allem Guten das Beste erhalten? [3])

Doch ist dies nicht der durchgängige Ton der Gâthas. Aus diesen spärlichen Resten der ältesten religiösen Litteratur der Zarathustrier, aus diesen nachlässig überlieferten und deshalb hier und da ganz unverständlichen Texten, vernehmen wir den Wiederhall eines grimmigen Streites, einer tiefen Überzeugung, eines wahrhaft religiösen Enthusiasmus, eines mutigen, aber nicht hoffnungslosen Leidens für den Glauben. „Ich will weissagen“,

1) Ys. 46, 9 und 48, 5. Sehr richtig hat Darmesteter gesehen, dafs in dieser letzten Strophe von den drei Ständen: König, Priester und Bauer gesprochen wird.

2) Ys. 44, 18 und 19.

3) Gâtha uštav. 1. Ys. 43, 1—3. Die Strophen scheinen nur eine Einleitung zu dem eigentlichen Liede zu sein, in welchem weiterhin Zarathuštra redend auftritt und die Offenbarung erzählt, die er von Mazda empfing. Vielleicht sind sie später hinzugefügt.

so ruft ein Dichter in Ekstase aus, „leiht mir nun Euer Ohr, sowohl Ihr, die Ihr von nahe, als Ihr, die Ihr von ferne heilsbegierig kommt! Jetzt mufs alles öffentlich erwogen werden. Nicht zum zweitenmale soll der Lügenprophet die Welt verderben durch die schlechte Lehre, die seine lügenhafte Zunge anbefiehlt.... Ich will weissagen, was der allwissende Mazda Ahura mir beim Anfange der Welt gesagt hat... von allem das Beste, das Gröfste... das, was der Heiligste mir geoffenbart hat, das Wort, das für die Menschen zu hören das Beste ist. Wer diesem meinem Worte Gehör giebt und Aufmerksamkeit schenkt, zu dem werden kommen Haurvatâṭ und Ameretâṭ und Mazda Ahura selbst mit den Werken des guten Sinnes“ [1]).

Aber die Formen, in denen dieser Glaube sich ausspricht, sind echt orientalisch und antik. Mit Unrecht würde man in der bewufst kunstmäfsigen Abfassung mancher Lieder einen Beweis jüngeren Ursprungs erblicken. Sie stammen offenbar aus den Schulen priesterlicher Sänger, die nicht allein für die Verbreitung ihrer reineren Religion und ihrer höheren Kultur, sondern auch mit naiver Offenheit für die Interessen und die Herrschaft ihres Standes eifern und ihren persönlichen Vorteil nicht trennen von dem Siege ihrer Sache [2]).

4. Das Vaterland der zarathustrischen Religion.

Die Frage, wo die zarathustrische Religion entstanden ist, fällt nicht zusammen mit der anderen, wo die Bücher

---

1) Yasna 45, 1—6.

2) Ich wage keinen Versuch, das dunkele bêñdvô Yasna 49, 1 und 2 zu erklären, um so weniger, weil beide Strophen schwer verständlich sind. Der Dichter ruft um Schutz gegen Bêñdvô und bezeichnet den ungerechten und lügenhaften Richter als dessen Förderer. Manche sehen einen Eigennamen darin; Haug dachte selbst an die Pândavas. Andere erklären es als „Spaltung“, worauf sich die ersten Worte: „solange der b. dauert“ beziehen würden. Es bleibt unsicher.

des Avesta nicht etwa niedergeschrieben, sondern verfaſst und vielleicht lange Zeit hindurch von dem einen Geschlecht dem andern durch mündliche Unterweisung überliefert sind. Diese Bücher können aus sehr verschiedenen Gegenden stammen. Die ältesten Texte, die Gâthas, werden aller Wahrscheinlichkeit nach wohl in einem Lande gedichtet sein, wo die Sprache der Dichter zuhause war. Aber es ist gerade die Frage, wo diese Sprache gesprochen wurde. Auch sind die verschiedenen Bücher, wie jeder erkennt, nicht gleichen Alters und sogar in einem doppelten Dialekt, einem älteren und einem jüngeren geschrieben. Von den jüngeren Schriften können manche sehr wohl in Ländern verfaſst sein, wo die Landessprache eine andere war, wo man aber zugleich meinte, für ein religiöses Buch oder Lied die alte heilige Sprache gebrauchen zu müssen, in welcher der Glaube ursprünglich gepredigt war. In einigen der jüngsten hat man wirklich Spuren von persischem Einfluſs gefunden. Selbst wenn man mit Sicherheit feststellen könnte, wo der gâthische Dialekt einst gesprochen wurde, so würde damit noch nicht bewiesen sein, daſs der Zarathustrismus in diesem Lande seinen Ursprung genommen habe. Er könnte dort durch die Heilspropheten gepredigt und doch anderswo entstanden sein. Die Hauptfrage ist also, wo das Vaterland der zarathustrischen Religion zu suchen ist.

Diese Frage ist schwer zu beantworten. Urkunden fehlen, und gerade die gâthischen Texte enthalten nicht die mindeste geographische Andeutung. Nur eins steht fest: das eigentliche Persien kann die Heimat der mazdayasnischen Religion nicht sein. Die Sprache, welche hier gesprochen wird, ist zwar nahe verwandt mit der avestischen oder baktrischen, aber doch von ihr thatsächlich verschieden. Alle die anderen iranischen Länder bleiben daher übrig. Kein Wunder, daſs bei der Dürftigkeit und Unsicherheit der Daten die Ansichten der Gelehrten über diesen Punkt weit auseinandergehen. Während der

eine den Beweis erbringen zu können meint, dafs es Ostirân, speziell Baktrien ist, wo die Lehre Zarathuštras zuerst vernommen wurde [1]), kämpft ein anderer für Medien [2]), und andere sind wieder geneigt, den Blick nach Nordwesten zu richten und vermuten, dafs der Glaube sich von der Südwestseite des kaspischen Meeres, vom späteren Atropatene aus, nach den übrigen Teilen Irâns verbreitet habe [3]).

Es ist nicht möglich, alle diese Beweisführungen hier auch nur in ihren Hauptzügen wiederzugeben und zu beurteilen. Sie hängen mit der Vorstellung zusammen, welche man sich über das Alter des Avesta gebildet hat, ohne jedoch damit zu stehen oder zu fallen. Wir können nur bei einzelnen von ihnen einen Augenblick verweilen.

Diejenigen, welche den ostiranischen Ursprung des zarathustrischen Glaubens behaupten, finden ihre vornehmste Stütze in dem ersten Fargard des Vendîdâd, von dem schon früher die Rede war [4]). Aber wenn wir auch die dort verteidigte Vermutung, dafs der Verfasser des Kapitels ein altes Dokument rein geographischen Charakters benutzt habe, aufser Betracht lassen; wenn wir auch für einen Augenblick zugeben, dafs alle in dem Fargard genannten Länder zu den ostiranischen gehören; wenn wir auch annehmen müfsten, was ebenfalls behauptet ist, dafs so gut wie alle geographischen Namen

---

1) Vor allem Wilh. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthume und Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur. Auch Roth u. a. suchten schon früher das Vaterland des Avesta wie des Zoroastrismus in Baktrien.

2) Zuletzt E. J. von Dillon, in Übereinstimmung mit de Harlez, teilweise mit von Spiegel, Justi u. a.

3) Vor allem Darmesteter vor der Ausgabe seiner französischen Übersetzung des Zend-Avesta. Auch die beiden in der vorigen Anmerkung zuletzt genannten Gelehrten denken hauptsächlich an Nord- und Nordwestmedien.

4) Siehe oben S. 55f.

im ganzen Avesta auf Ostirân wiesen, was am allerwenigsten dargethan ist — so würde doch daraus noch nicht folgen, dafs der Zarathustrismus auch in Ostirân entstanden ist. Er kann dort seine frühste Blüte erreicht haben und doch anderswo geboren sein. Ziehen wir in Betracht, dafs der Vendîdâd zum jüngern Avesta gehört; dafs der Verfasser des ersten Fargards in seiner gegenwärtigen Form den Zweck verfolgt, nicht etwa das Vaterland seiner Religion oder auch die Geschichte ihrer Ausbreitung zu beschreiben, sondern lediglich einen Überblick über die mazdayasnische Welt seiner Tage und vor allem über den Schaden zu geben, welchen die Gegenschöpfungen des Bösen in ihr angerichtet haben; dafs für ihn Airyana vaêjô, das arische Stammland, schon einen legendarischen Charakter besafs, und dafs ihm obendrein die Existenz anderer Länder nicht unbekannt war, dann werden wir nicht mehr wagen, daraus den Schlufs zu ziehen, dafs die zarathustrische Reformation in Ostirân sich vollzog.

Noch viel weniger läfst sich für die Hypothese anführen, dafs die zarathustrische Reformation von dem eigentlichen, dem sogenannten Grofs-Medien ausgegangen sei, und zwar nachdem die Mazdaverehrung, aber in ganz andern Formen, als eine aus dem altarischen Glauben allmählich entstandene Naturreligion, schon lange bestanden habe und über alle iranischen Länder verbreitet gewesen sei. Die Reformatoren dieses alten Mazdaismus sollen dann gerade die Magier gewesen sein, ungefähr zur Zeit des Darius Hystaspis. Dieser, dem altväterlichen Glauben treu, wollte von den Reformen nichts wissen, und nachdem er den falschen Bardiya, den medischen Magier Gaumata getötet hatte, verfolgte er dessen Standesgenossen weiter und schaffte die Veränderungen, welche der Maguš während seiner Regierung mit dem Kultus vorgenommen hatte, nach seinem eigenen Zeugnis wieder ab. Die in den Gâthas mehrfach lautwerden-

den Klagen bezögen sich auf seine Gewaltthaten. Diese Annahme ist ein Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Das ganze Avesta spricht dagegen. Ist es denkbar, dafs die Magier die Stifter des Zarathustrismus gewesen sind, die in all' den heiligen Urkunden, von der ältesten bis zur jüngsten, nicht einmal genannt werden? Ist es denkbar, dafs Medien das Geburtsland der zarathustrischen Reform war, und dann doch weder dieses Landes, noch seiner altberühmten Hauptstadt Ekbatana mit einem Worte Erwähnung geschieht, mit alleiniger Ausnahme der Priesterstadt Ragha, die an der äufsersten Grenze von Medien und Nordostirân lag, und dafs fast ausschliefslich Städte und Landschaften von Ost- und Nordirân genannt werden? Gesetzt auch, dafs die Handlungsweise des Darius gegenüber den Magiern mit dem Namen einer Verfolgung belegt werden könnte, dann wäre sie doch mehr eine politische als eine religiöse, ausgenommen nur, dafs der König die urväterlichen Heiligtümer der Perser wiederherstellte, welche der Magier vielleicht in puristischem Eifer für den mazdayasnischen Glauben, vielleicht als Meder geschlossen zu haben scheint. Darius war nach dem Zeugnis seiner eigenen Inschriften ein Mazdadiener, und ein Mazdadiener ist ein Zarathustrier, wenn auch nicht immer von strengster Orthodoxie. Mazda mag an die Stelle eines Naturgotts, sagen wir Varuṇas, getreten sein oder besser ihn verdrängt haben, als Mazda ist er niemals Naturgott gewesen, sondern gehört ausschliefslich zur zarathustrischen Lehre. Durch all' diese Gründe wird die in Rede stehende, zuletzt von Dillon ausführlich verteidigte Hypothese schon abgewiesen. Dazu kommt, dafs die Namen von ein paar medischen Königen lange vor Darius und von einigen persischen Fürsten aus dem 7. Jahrhundert v. C. zu der Vermutung berechtigen, dafs auch diese schon fromme Zarathustrier waren, und dafs aller Grund zu der Annahme vorhanden ist, dafs die arische Sprache Mediens sich von der alt-

persischen nicht wesentlich unterschied. Wir schweigen ganz von der Unmöglichkeit, eine Reform, die auch die Einführung des seſshaften Lebens an Stelle der Nomadenwirtschaft bezweckte, in die Zeit des Darius Hystaspis zu verlegen.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Wiege der zarathustrischen Reformation im Norden oder Nordwesten von Irân zu suchen, von wo sie sich dann wahrscheinlich erst nach dem Osten und Südosten Baktriens bis Indien, dann nach Süden, dem eigentlichen Medien und Persien verbreitet hat. Eine nähere Bestimmung zu treffen hält schwer. Man könnte an Airyanem vaêjô, „die Wiege der Arier“, das arische Stammland denken, weil es Vendîdâd I unter den von Mazda geschaffenen Ländern zuerst genannt wird. Es war, wie wir sahen, ein sehr reales Land, wenn auch die Erinnerung daran so sehr abgeblaſst war, daſs die Legende und selbst der Mythos sich seiner bemächtigt hatten. Man hatte es mit der mythischen Landschaft, dem verlorenen Paradiese verschmolzen, wo Ahura Mazda und die Yazatas mit Yima, dem Könige der ersten Menschen, zusammenkommen und wo Zarathuštra sich mit der Gottheit unterhält [1]). Es wird bezeichnet als das Land der guten daitya (vanhuyâo daityayâo), worin schon das jüngere Avesta einen Fluſs erblickt, in welchem der böse Geist dann eine gefährliche Schlange erschafft [2]). Aber daitya kann schwerlich etwas anderes bezeichnen als entweder „Einrichtung, Gesetz“ oder „Schöpfung“, und man wird anerkennen müssen, daſs „das gute Gesetz“ oder „die gute Schöpfung“ ein sonderbarer Name für einen Fluſs ist. Wahrscheinlich wird damit die alte,

1) Yašt 5, 17 und 104; 9, 25; 15, 2. Vend. 2, 21.

2) Yašt 1, 21; 5, 112; 9, 29 (vgl. 5, 108) ist es ein Fluſs. Azhimca yim raoidhitem, eine der zwei Gegenschöpfungen von Anro-mainyus in Airyana-vaêjô, bedeutet „die strömende Schlange“, womit wohl ursprünglich die böse Regenschlange gemeint ist.

von Mazda eingesetzte Weltordnung gemeint, das Gesetz der vorzarathustrischen Frommen, dessen Erneuerung das zarathustrische war. Das eigentliche, nicht mit dem Paradiese verwechselte Stammland der Arier hat man nicht ohne einigen Grund mit Atropatene (Azerbeidšan, Ataropatakan) an der Südwestküste des Kaspischen Meeres identifiziert. Dieses gilt für ein sehr heiliges Land, dessen Name „Herabkunft des Feuers" bedeuten kann. Nach einer Überlieferung ist Zarathuštra dort geboren. Auch ist von dort unter der parthischen Herrschaft die Renaissance der mazdayasnischen Religion ausgegangen. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dafs der zarathustrische Glaube dort entstanden ist.

Weit weniger wahrscheinlich ist jedenfalls die Tradition, dafs Ragha im Nordosten von Medien die Geburtsstätte des Propheten, m. a. W. des Mazdadienstes sei. Ragha ist eine uralte Priesterstadt. Dort residierte zur Sâsânidenzeit der oberste Magier, und schon viel früher, als der Vendîdâd geschrieben wurde, herrschte dort der Hohepriester, der Zarathuštra oder Zarathuštrotema, ohne einen Fürsten über sich. Daraus läfst sich die Überlieferung, dafs Zarathuštra hier geboren sei, ohne Schwierigkeit erklären. Aber der Hauptsitz der Priesterschaft einer Religion ist deshalb noch nicht der Ort, wo sie in früheren Zeiten entstanden ist. Das ist doch nur selten der Fall. Und Ragha wird in der Aufzählung der von Mazda geschaffenen Länder im ersten Fargard des Vendîdâd nicht an erster Stelle oder wenigstens unmittelbar nach dem arischen Stammlande, sondern mitten zwischen den anderen genannt.

5. Ist die Reformation unter semitischem Einflufs entstanden?

Mehrfach hat man die Ansicht geäufsert, dafs die zarathustrische Reformation nicht rein arischen Ursprungs gewesen sei, sondern deutlich den Einflufs semitischer

Ideen erkennen lasse. Unmöglich wäre dies nicht. Assyrische und vor ihnen selbst babylonische Könige haben laut ihrer Annalen und Kriegsberichte nicht nur wiederholt ihre Eroberungszüge bis tief nach Medien hinein ausgedehnt, sondern hier auch Niederlassungen gegründet, ehe die Arier hier die Oberhand gewonnen oder vielleicht sogar sich angesiedelt hatten, und noch geraume Zeit, nachdem sie dort herrschten. Bisweilen sind assyrische Könige als Herren über unzweifelhaft arische Fürsten Mediens oder Persiens oder als Schiedsrichter zwischen ihnen aufgetreten. Die Beschreibung, welche Herodot (I, 98) von der Burg zu Ekbatana, der medischen Hauptstadt, giebt, läfst an die Zikurats, die Terrassentempel Babyloniens und Assyriens denken. Jedenfalls war das babylonisch-assyrische Reich der unmittelbare Nachbar, dessen weitgeförderte Kultur von selbst auf die reichbegabten und nicht unentwickelten, aber an Erkenntnis, Kunst und Verfeinerung des Lebens ihnen nachstehenden, jungen arischen Stämme Eindruck machen mufste. Als das mächtige Reich am Tigris und Euphrat endlich verfiel, wurden die kriegerischen Arier selbst die Herren über ganz Assyrien bis an den Halys, zuletzt auch über Babel. In mancher Hinsicht wurden sie nun die Schüler ihrer Unterthanen. Die persische Architektur und Skulptur, die persische Keilschrift, die jüngeren persischen Alphabete sind vielleicht Nachahmungen elamitischer, aber sicherlich auch solche assyrischer und aramäischer Vorbilder, wenn sich auch in der Methode ihrer Aneignung und Vereinfachung der arische Geist nicht verleugnet. Über dem Haupte des opfernden Königs auf den Reliefs schwebt die geflügelte Figur, welche in Assur den höchsten Gott bezeichnet. Von den Assyrern den Ägyptern entlehnt, ist sie von den Persern nicht direkt von letzteren, sondern von den erstgenannten übernommen, um als symbolische Darstellung Auramazdas oder seines Fravaši zu dienen. Sollten nun

die religiösen Ideen selbst von diesem semitischen Einflufs nicht berührt sein? Es war doch schon den Griechen bekannt, dafs die Perser sehr empfänglich für Fremdes waren und es gern annahmen.

Aber wie wahrscheinlich das auch an sich sein möge, so ist es doch noch niemandem gelungen, überzeugend nachzuweisen, dafs semitische Vorstellungen zu der Entstehung der zarathustrischen Religion wesentlich mitgewirkt haben [1]). Man mag einzelne Wörter mit den Dingen, welche sie bezeichnen, von Semiten übernommen haben; andere, ursprünglich iranische, mögen durch den Verkehr mit ihnen in ihrer Bedeutung modifiziert sein — aber diese Übereinstimmungen sind selten, teilweise höchst zweifelhaft und gehören sämtlich in nicht sehr alte Zeit. Weist man auf das hin, was unter den Achaemeniden von Semiten übernommen oder ihnen nachgeahmt wurde, wie das Symbol für Auramazda oder später unter Artaxerxes II. die Göttin, welche dann von den Persern Anâhita genannt wird, so ist darauf zu entgegnen, dafs dies mit dem Ursprung oder der Entwickelung des Mazdadienstes, welcher damals längst konsolidiert und schon etwas im Verfall begriffen war, nichts zu thun hat. Grofsen Nachdruck legt man auf die spezielle Thatsache, dafs Mazda der Schöpfer von Himmel und Erde, Menschen und Tieren und allen Dingen heifst. Dies sei kein arischer Begriff und müsse daher von den Semiten entlehnt sein, und zwar um so mehr, da beide, Hebräer wie Perser, den Begriff durch Wörter ausdrückten, welche ursprünglich „schneiden" bedeuten. So schneidet, könnte man hinzufügen, der

1) Der grofse Vertreter der Hypothese, dafs die Lehre des Avesta zu einem beträchtlichem Teile semitisch sein müsse, ist F. von Spiegel, der sie wiederholt verfochten hat. Vgl. vor allem seine Arbeiten: „Der Einflufs des Semitismus auf das Avesta" und „Zur Geschichte des Dualismus" in Arische Studien I, S. 45ff. und 62ff. Die Kritik im Text bezieht sich auf diese Abhandlungen.

babylonische Schöpfer Maruduk das kosmische Ungeheuer Tiamat entzwei, so Bel bei Berossos sein eigenes Haupt ab. Alles reine Phantasie! Hebräer, Perser und, was mehr ist, auch die vedischen Inder gebrauchen für die Schöpfung Wörter, die zwar „schneiden" bedeuten, aber in dem Sinne von etwas „formen, machen, zimmern, bauen" [1]). Und dafs dieser Begriff semitisch und daher nichtarisch sei, ist eins der wissenschaftlichen Dogmen, die man einander nachspricht, während sie bei näherer Untersuchung die Probe nicht bestehen können. Dafs ein oder mehrere höhere Wesen die Welt geschaffen, d. h. gemacht, geformt, gebaut haben, ist weder eine semitische, noch eine arische, sondern eine allgemein menschliche Vorstellung, welcher man bei allen Völkern begegnet; die Vorstellung, dafs sie geworden sei, in naturalistischem oder pantheistischem Sinne, ist immer eine Frucht späterer Spekulation.

Nicht besser steht es mit der Behauptung, dafs der bei den Zarathustriern so scharf hervortretende Dualismus von ihnen den Semiten entlehnt sein müsse, ebenso wie die damit zusammenhängende Lehre von der Auferstehung und der Vergeltung [2]). Das Gegenteil ist der

1) Man vergleicht namentlich das hebräische bara mit den avestischen Wörtern für Schöpfung: thwares, takš und tvakhš, aber vergifst dabei, dafs auch der Veda Wörter von gleicher Bedeutung für schaffen gebraucht. Siehe Ṛgveda II, 12, nachgeahmt in X, 21, vgl. mit Atharvaveda IV, 2 und ferner Oldenberg, Die Hymnen des Ṛgveda, I, S. 314ff. Man denke auch an den alten Gott Tvaṣṭr und an den jüngern Viçvakarman, den Urheber von allem. Mein Kollege Dr. W. H. Kosters hat die Freundlichkeit gehabt, alle Stellen, wo bara im A. T. vorkommt, für mich nachzuprüfen. Bis auf drei Ausnahmen sind diese alle exilisch oder nachexilisch. Nirgends ist dabei augenscheinlich an die Bedeutung „schneiden" gedacht, und selbst an den ältesten Stellen bedeutet es niemals etwas anderes als „machen", sowohl von Dingen als von Menschen. Auf die Schöpfung von Himmel und Erde wird es erst später angewandt.

2) Spiegel geht selbst so weit zu behaupten, dafs der persische Dualismus, weil Herodot und Xenophon unbekannt und in den Inschriften

Fall. Bei den Semiten trifft man diese Vorstellungen wohl an, aber sie sind dort nie recht heimisch, weil bei ihnen die Souveränität der Gottheit der Alles beherrschende religiöse Grundgedanke ist, aus welchem ihr strenger, weniger philosophischer als religiöser Monotheismus als vollreife Frucht hervorgegangen ist. Dualistische Vorstellungen sind in allen alten Religionen sehr gewöhnlich und entspringen aus den uralten Mythen von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis, wohlthätigen und feindlichen Himmelsmächten. Daraus ist er auch bei den Iraniern entstanden. Dafs er bei ihnen, speziell im Zarathustrismus, so scharfe Umrisse erhalten hat — doch nicht sehr viel schärfere als bei den Indern — läfst sich aus historischen Umständen erklären, hauptsächlich aus ihrem Verhältnis als herrschender, aber wahrscheinlich numerisch schwächerer Nation zu den älteren Bevölkerungen des Landes und zugleich aus dem der anfänglich kleinen Schar von Gläubigen zu den Daêvadienern.

In jüngster Zeit ist man noch einen Schritt weiter gegangen. Schon vor der zarathustrischen Reform, vor der Scheidung von Indern und Iraniern, in der ostarischen Periode, soll semitischer Einflufs sich geltend gemacht haben. Ihm soll die Siebenzahl der höchsten Wesen, sowohl der vedischen Âdityas als der zarathustrischen Ameša-speñtas, soll auch ihr abstrakt-ethischer und deshalb nichtarischer Charakter seinen Ursprung verdanken. Was also an Semitischem im Zarathustrismus

---

der Achaemeniden nicht erwähnt, jüngeren Ursprungs sein müsse, obwohl er zugiebt, dafs er in den ältesten avestischen Schriften gelehrt wird und auch die Griechen seit dem 4. Jahrhundert v. C. davon wissen. Xenophons Roman ist keine Autorität. Herodot hat, wie aus I, 140 hervorgeht, allerdings etwas von dem persischen Dualismus vernommen. Die Achaemeniden schrieben keine Dogmatik und erwähnen doch auch böse Geister, eifern vor allem gegen die Lüge mit demselben Nachdruck wie das Avesta. Und dafs die ältesten Schriften des Avesta nicht nach dem 5. Jahrhundert v. C. entstanden sein können, wurde oben bewiesen.

vorkommt, dürfe nicht unmittelbarer Beeinflussung zugeschrieben werden, sondern sei schon in der Volksreligion, aus der er entstand, vorhanden gewesen [1]). Diese Hypothese, unnötig zur Erklärung der Thatsachen, kommt mir auch höchst unwahrscheinlich vor. Historisch läfst sich solch' ein Verkehr zwischen den noch vereinigten Indo- und Persa-Ariern und den zu relativ hoher ethisch-religiöser Entwickelung emporgestiegenen semitischen Stämmen kaum denken. Nur das könnte möglich sein, dafs die Siebenzahl entlehnt wäre, die thatsächlich nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Weltanschauung der Iranier und der Inder eine grofse Rolle spielt. Aber diese ist gerade nicht semitischen Ursprungs. Sie gehört vielmehr den alten Bevölkerungen West- und Mittelasiens an, auf deren Kultur die Semiten die ihrige gepfropft haben; und die Iranier brauchten sie von diesen nicht zu übernehmen, denn sie fanden sie, wie die Burg von Ekbatana beweist, bei den alten Einwohnern ihres eigenen Landes vor. Ihrem Einflufs mehr als dem der Semiten ist es zuzuschreiben, dafs einige sehr unarische Gebräuche, wie die Sitte, die Leichen weder zu verbrennen noch zu begraben, sondern sie den Vögeln oder den Hunden preiszugeben, in der zarathustrischen Religion eine Stätte gefunden haben, und vielleicht mufs ebendemselben auch das Überwiegen des Magischen im Kultus der Mazdayasnier auf Rechnung gesetzt werden.

Die Möglichkeit, ja die relative Wahrscheinlichkeit semitischen Einflusses auf die Religion Irâns will ich nicht leugnen. Es giebt sogar einzelne Thatsachen — nicht die obengenannten, sondern andere — welche dafür sprechen. Wenn z. B. im Ormazd-Yašt der Name der Ameša-speñtas und vorzüglich der Ahura Mazdas

---

1) H. Oldenberg, Die Religion des Veda (Berlin 1893), S. 185 ff. Vgl. meine Ankündigung Theol. Tijds. XXIX, 1894, blz. 313 vgg.

als das stärkste, siegreichste, für die Dämonen tödlichste Zauberwort gepriesen wird, dann klingt das in der That mehr semitisch als arisch. Aber der Yašt ist sehr jungen Datums. Wenn die Reformatoren eine Anleihe bei den Semiten gemacht haben, so werden die letzteren wohl die Babylonier und Assyrer gewesen sein. Und obgleich es an Kongruenzen zwischen den Religionssystemen beider Völker nicht fehlt, darf man deshalb doch den grofsen, prinzipiellen Unterschied nicht übersehen. In beiden stehen gute und böse Geister feindlich einander gegenüber, und wie der Zarathustrier versucht auch der Babylonier sie abzuwehren, sie zu verjagen durch zauberkräftige Gesänge und magische Handlungen. Aber er verehrt sie auch, respektiert und behandelt sie wenigstens als Götter, was bei den Zarathustriern ganz anders ist. Bei ihnen wohnt Ahura Mazda hoch im Himmel, Añro-mainyuš in der tiefen, düsteren Unterwelt. So stehen bei den Babyloniern Anu und Bel einander gegenüber; aber gerade von Anu gehen die sieben schädlichsten Geister aus, und Bel vollzieht, wenn er mit seinen Strafen naht, lediglich die Urteile Anus und wird als Gottheit hoch verehrt. Der gute, immer zum Retten bereite, weise Gott Ea, der Ahura Mazda am meisten ähnelt, wohnt gerade in der Tiefe des Weltmeeres.

Es wird daher geraten sein, so lange kein soliderer historischer Beweis für ausländischen Einflufs geführt werden kann, die zarathustrische Reformation als eine nationale Bewegung zu betrachten, welche Ursachen sie dann auch bei einem der Stämme des iranischen Volkes hervorgerufen haben mögen.

6. Mazda Ahura.

Lieder wie die Gâthas liefern kein theologisches System, keinen scharfumrissenen Gottesbegriff. Sie haben das mit allen religiösen Urkunden des Altertums gemein.

Auch im Veda sucht man dergleichen vergeblich; die Upanišads, in welchen sich die ersten Anläufe zu Spekulationen über den Ursprung der Dinge finden, sind das Ende des Veda, der Vedânta. Dennoch ist die Vorstellung, welche sich die zarathustrischen Propheten von der höchsten Gottheit bilden, in ihrer Predigt deutlich genug ausgesprochen und, was besonders zu beachten ist, in all' den Liedern im wesentlichen dieselbe.

Diesen höchsten oder eigentlich allein wahren Gott nennen sie Mazda Ahura. Dafs sie die Bedeutung dieses Namens noch vollkommen verstanden, ergiebt sich, wie bereits erwähnt, aus der Art und Weise, in welcher sie die beiden Bezeichnungen gebrauchen, indem sie bald Mazda — so meistens — bald Ahura voransetzen, bald wieder sich mit einer derselben begnügen. Sie wufsten, dafs sie es nicht mit einem Eigennamen, sondern mit einem Doppeltitel zu thun hatten, durch welchen man auszudrücken versuchte, was die Gottheit vor allem kennzeichnete. „Du, der mit dem Namen Mazda Ahura genannt wird!", heifst es bei einem von ihnen [1]). Mazda bedeutet der Vielwissende, der Allweise; ein Gott, wie ihn sich gerade eine Schule von Weisen denken mufste. Naturgott ist er niemals gewesen. Auch ein Naturgott kann zwar wegen seiner Wissenschaft und Weisheit gerühmt werden: Ea, die alte chaldäische Gottheit, heifst „Herr der Weisheit" — aber dann ist das ein Ehrentitel, ein Epitheton, nicht sein Name.

Was auch die etymologische Bedeutung von ahura sein und ob dieses Wort auch buchstäblich „der Seiende, der Lebende", dann, wie aus dem indischen asura erhellt, „der Geist" heifsen möge: wir haben kein Recht, hier eine andere Bedeutung in Betracht zu ziehen als die „Herr". So wird es in den Gâthas nicht nur auf die hohen Himmelsgeister, sondern auch auf Menschen

1) Yasna 45, 10 yé ânmenê mazdâo sravô ahurâ.

angewendet und im ganzen Avesta hat es diesen Sinn. Nur an einer Stelle, wo Mazda auch der Anbetungswürdigste in der Schöpfung genannt wird, der Vater Vohumanôs und der Schöpfer Ašas, könnte man eine Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes finden [1]). Aber der Herr im vollen Sinne des Worts ist er ohne Zweifel; der über alles Mächtige, nach Willkür herrschend dereinst nach der Vollendung der Welt und der Erneuerung aller Dinge über alle Frommen, jetzt nicht nur über diese, sondern auch über ihre Feinde, über alles, was die Seinen mit Schrecken erfüllt und mit Verderben bedroht [2]). Jede Seite der Gâthas legt Zeugnis ab von seiner Erhabenheit über alle Wesen.

Dieser Mazda, der bis auf den heutigen Tag derselbe bleibt [3]), ist der Schöpfer aller Dinge, der himmlischen wie der irdischen, der geistigen wie der materiellen. Die Stellen, wo diese Thatsache besungen wird, gehören zu den poesievollsten. „Wer", so heifst es in der hierfür klassischen Hymne [4]), „wer hat Sonne und Sternen den Weg gewiesen? wer machte, dafs der Mond wächst und abnimmt? . . . Wer hält die Erde und die Wolken über ihr fest, dafs sie nicht fallen? Wer (schuf) die Wasser und die Bäume? Wer hat mit dem Winde und dem Donner Schnelligkeit gepaart? . . . Welcher Künstler hat die Lichter und die Finsternis geschaffen, welcher Künstler den Schlaf und die Wachsamkeit? Wer Morgen, Mittag und Nacht, welche den Geist dessen regieren,

---

1) Yasna 31, 8. aṅhéuš ahurem šyaothanaêšû. Aṅhu, eigentlich „was ist", bedeutet sowohl „Leben" als „Welt." Man kann daher hier sowohl übersetzen: „den Herrn der Welt in seinen Thaten" als „den Lebenden in Werken des Lebens".

2) Vasé khšayãs, Yasna 43, 1; 30, 8; 48, 9.

3) Yasna 31, 7.

4) Yasna 44, 3—7. Die Form, in welcher diese Lehre verkündigt wird, nämlich die der rhetorischen Frage, ist auch im Veda nicht ungewöhnlich.

der die Ordnung (den geregelten Opferdienst) beobachtet? . . . Wer machte in des Vaters Gemüt den verlangten Sohn?" [1]) Auch der Mensch ist eine Schöpfung Gottes: „Von Anfang an, Mazda! hast Du uns geschaffen durch Deinen Geist als lebendige, selbstbewufste und verständige Wesen (gaêthâoscâ daênaoscâ khratušcâ), hast Du einen Körper gegeben der Seele (buchstäblich: eine verkörperte Lebenskraft geschaffen) und Thaten und Lehren, auf welche (der Mensch) freiwillig seine Wahl richtet" [2]). Wie aus dieser letzten Stelle hervorgeht, sind es nicht allein materielle Schöpfungen, welche Mazda ihr Dasein zu verdanken haben. Das wird auch mehrfach ausdrücklich gelehrt. Er ist der erste Urheber und Vater der sittlichen Weltordnung, der Schöpfer Vohumanôs (der guten Gesinnung, hier vielleicht: des Menschengeschlechts), und er bildete die liebliche Ârmaiti (hier: die Frömmigkeit) mit Khšathra, dem wahren Reiche [3]). Die ganze Schöpfung verherrlicht den Schöpfer: „Die Wälder ja und was um sie her grünt und alles, was durch Vohumanô das Auge erfreut, die Strahlen der Sonne, der rote Aufgang der Tage, zu Deinem Preise dient es, Aša Mazda Ahura!" [4])

Mehrmals wird in den Gâthas schon und auch im

---

1) Yasna 44, 7. Ké uzemém côreṭ vyânayâ pưthrem pithrâ kann auch übersetzt werden: „wer schuf in des Vaters Gemüt das Verlangen nach einem Sohn?" Vyânî, sehr verschieden erklärt (Justi zweifelnd: „Weisheit", Spiegel „Reinheit", Darmesteter „quand il obtient") kann m. E. nichts anderes sein als das Innerste, das Innerliche, das Gemüt (ya+vi).

2) Yasna 31, 11.

3) Ys. 44, 3. 4. 7. Vgl. ferner 31, 9, wo Mazda die Wege für Ârmaiti schafft, 45, 4 wo er der Weltschöpfer und Vater Vohumanôs und Ârmaitis ist, 48, 6, wo er für gao (worüber später) die Bäume schafft; 51, 7. Gieb mir, Du der die Kuh (siehe später) schuf und die Wasser und die Bäume, wohlthätigster Geist Mazda! Unsterblichkeit u. s. w.

4) Ys. 50, 10.

jüngern Avesta ein Wesen genannt, auf welches wir hier unsere Aufmerksamkeit richten müssen, nämlich Géuš tašan, der Schöpfer des Rindes, wie es buchstäblich heifst, gewöhnlich mit Géuš urva, der Seele des Rindes, und auch wohl mit Urva géuš azyâo, der Seele der Mutterkuh, zusammen erwähnt. Das zweite Lied der ersten Gâtha [1]) enthält ein Gespräch zwischen Géuš urva und himmlischen Mächten, darunter auch Géuš tašan. Die erstere klagt, dafs sie Aêšma und der wüsten Rema, Schlägen und Gewalt preisgegeben sei und keinen Hüter habe, als die beiden Himmelsgeister, zu denen sie sich hält und die nicht genannt werden; dem Anschein nach sind Mazda und Aša gemeint. Géuš tašan fragt dann Aša, welche Ordnung er für das Rind festgesetzt habe. Denn dieses hat ein Recht auf Herren, die es eifrig pflegen und versorgen, einen Beschützer, der die Gewalt der Bösen von ihm abwehrt. Aša anerkennt, dafs das Rind solch einen Scheinherrn noch nicht besitzt und ist zur Abhilfe bereit, aber Mazda mufs entscheiden. Auch Mazda giebt zu, dafs für das Rind, obwohl der Schöpfer (thworestar) es für den Viehhirten und Landmann geschaffen hat, noch kein der Frömmigkeit (aša) getreuer Herr bestimmt ist, weder ein weltlicher, noch ein geistlicher, aber jetzt soll Zarathuštra kommen, um die Gebote Mazdas und Ašas zu verkündigen und dadurch der Beschützer des Rindes werden. Géuš urva klagt nun zwar, dafs sie lieber einen wehrhaften Mann, einen Souverain zum Schirmherrn gehabt hätte, aber sie mufs sich zufrieden geben.

Wir haben hier ein Beispiel davon, und zwar das

---

1) Yas. 29. Einige Strophen sind sehr schwer verständlich. So u. a. die 7., wo von einem Mãthra die Rede ist, einem von Mazda nach gemeinsamer Überleguug mit Aša für das Rind bestimmten Zauberspruche. Das Mãthra heifst das der âzûtî, was manche als Opferspeise, andere als Fett erklären. Alles, auch das Wort, welches mit „Milch“ übersetzt wird, ist hier unsicher.

älteste im Avesta, wie die zarathustrischen Reformatoren und ihre späteren Nachfolger den Volksglauben zur Förderung ihrer Lehre zu verwenden wufsten. Hier ist ein Stück alter Mythologie in zarathustrische Predigt verwandelt. Der Mythos ist bekannt. Zwei Protoplasten wurden zuerst geschaffen, ein einziges Rind und ein Wesen in Menschengestalt; beide werden getötet, im späteren zarathustrischen System natürlich durch Anrômainyuš, ursprünglich aber durch den Schöpfer oder vielmehr durch einen Schöpfer. Dann entstehen die menschlichen Wesen aus dem letztgenannten Protoplasten: gayô-maretan, „das sterbliche Leben“; aus dem getöteten Stier aber eine Anzahl Futterpflanzen und heilkräftige Kräuter, und nicht unmittelbar, sondern erst nachdem er in dem Monde gereinigt ist, aus seinem Samen die gesamte Tierwelt, ein Rinderpaar zuerst. Die Seele, die urva des getöteten Rindes ging, wie alle Seelen von Verstorbenen, nach dem Himmel. Dieser Mythos dient nun dem Dichter als Einkleidung, um seinen Propheten als Beschützer von Ackerbau und Viehzucht gegen die wüsten Nomaden hinzustellen und anzuempfehlen.

Zu den Teilnehmern an dem Gespräche gehört auch Géuš tašan, der Bildner des Stiers. Ahura Mazda kann er nicht sein, denn der Allweise kann sich schwerlich bei Aša erkundigen, welche Regeln er für das Rind festgesetzt habe. Aša ist zwar in gewissem Sinne von Mazda unterschieden, aber in Wissen und Anordnungen mit ihm solidarisch. Auch wird Géuš tašan hier und an andern Stellen der Gâthas, wo er vorkommt, sehr bestimmt von Mazda unterschieden [1]). Er ist ein Schöpfer

---

1) Ys. 31, 9, wo tašâ Nominativ, Mazdâ Vocativ ist; 46, 9 wo man mit Unrecht in dem ahura einen irdischen Herrn sehen will. Der Dichter wendet sich an Mazda und sagt: „Wer ist's, der mir zuerst Gaben bringen wird, wenn ich Dich erhebe als den geliebten, durch

oder besser Bildner aus dem alten Volksglauben und im zarathustrischen System der, welcher aus dem einmal geschaffenen Stier die Pflanzen, Kräuter und Tiere hervorgehen liefs, ein besonderer, untergeordneter Genius geworden. Ursprünglich war er wohl der Schöpfer überhaupt, welcher den kosmischen Stier tötete und so die Welt der Erscheinungen ins Leben rief, ebenso wie Maruduk alles schuf, indem er das kosmische Ungetüm Tiamat entzweischnitt. Ein anderer altarischer Mythos liefs alle Dinge aus einem Wesen in Menschengestalt entstehen; aus der Vergleichung des avestischen Gayômaretan mit dem vedischen Puruša geht hervor, dafs dieser Schöpfungsmythos in der ostarischen Zeit schon auf die Erklärung des Entstehens der Menschen beschränkt war. Als beide in das zarathustrische System aufgenommen waren, mufste natürlich auch der des Rindes beschränkt, und Géuš tašan zum Schöpfer nur eines Teils der Dinge werden. Wer er in der alten Mythologie war, kann nicht zweifelhaft sein. Niemand anders als Mithra. Man braucht die Mithrasmonumente nur anzusehen, wo der triumphierende Lichtgott sein Schwert in den Hals des Stieres senkt, um in ihm das Pendant des babylonischen Bel-Maruduk und den Prototypus des avestischen Géuš tašan zu erkennen. Und hier mag daran erinnert werden, dafs t a š ursprünglich „schneiden" bedeutet.

Von dem einmal geschaffenen Stier mufs die glückbringende oder gabenschenkende (r â n y ô s k e r e t i) Kuh unterschieden werden. Eine sorgfältige Untersuchung aller Gâthastellen, wo sie erwähnt wird, lehrt, dafs sie nicht eine Art Rindertypus, sondern vielmehr eine

---

Thaten wohlthuenden, heiligen (a š a v a n e m) Herrn? Was Aša zu Dir, was zu Aša Géuš tašan sprach, das ist mir das von Dir Begehrte in guter Gesinnung." Liegt hier vielleicht eine Anspielung auf das Gespräch in Ys. 29 vor?

mythische Darstellung der materiellen Welt, in der Regel der Erde ist [1]).

Wir kehren zu Mazda Ahura als Schöpfer zurück. Natürlich erwartet man von ihm, der alle Dinge gemacht hat, reiche Segnungen, sowohl für dieses Leben als für das jenseits des Grabes, „für die zwei Welten" oder „die zwei Leben", wie die gewöhnliche Formel lautet. Wie immer in der Antike ist man überzeugt davon, dafs der Rechtschaffene solche auch verdient. Glück ist der Lohn treuer Pflichterfüllung gegenüber der Gottheit, ein Lohn, worauf der, welcher nicht aufhört sie zu besingen, so lange er kann, auch Anspruch hat. Alle diese Segnungen werden gewöhnlich zusammengefafst in „Stärke und Ausdauer" für dieses Leben, ewiges „Heil und Unsterblichkeit", haurvatâṯ und ameretâṯ für das andere [2]). Ein einziges Mal erhebt sich ein Dichter zu dem höheren religiösen Gedanken, dafs Mazda nicht nur das Verderben abwehrt, sondern dafs er beides, Wohl und Weh, nach seinem Wohlgefallen verhängt, wenn er auch zugleich um Heil für seine Landgüter, Vieh und Mannen bittet. Ein anderer erklärt sogar, dafs die Gottheit für Böse und Fromme Segnungen in ihrer Hand habe, welche ihnen durch Vermittlung des heiligen Feuers geschenkt werden [3]).

Daher heifst Mazda mehrfach speñta-mainyuš, speñtô-tema, was man meist übersetzt „der heilige, der allerheiligste Geist", während es eigentlich bedeutet:

---

1) Ein schlagendes Beispiel ist Ys. 44, 20. Dort wird gesagt, dafs die heidnischen Priester und Sänger (die karapans und usij) die Kuh (gãm) Aêšma preisgeben, und zwar unter anderem dadurch, dafs sie dieselbe nicht begiefsen und sie so nicht nach der Regel (aša) für den Ackerbau geeignet machen. Das Begiefsen von Rindern ist sicherlich eine sonderbare Vorbereitung für den Ackerbau; auch sind es gewöhnlich keine Kühe, welche man dazu gebraucht.

2) Ys. 34, 13; 50, 11; 51, 7.

3) Ys. 45, 9 und 43, 4.

„der heilschenkende, wohlthätige, allerwohlthätigste“. Inwiefern dies mit dem Dualismus zusammenhängt, und diesem Wohlthäter der Menschen ein feindlicher Geist gegenübersteht, werden wir später sehen. Auch andern himmlischen Wesen, besonders Ârmaiti, wird derselbe Ehrentitel gegeben. Heiligkeit im mosaischen oder christlichen Sinne ist, soviel ich sehen kann, eine den Gâthas fremde Idee, soweit sie nicht in den personifizierten Begriffen Aša und Vohumanô verborgen ist [1]).

Ist er, wie sein gewöhnlicher Name schon andeutet, der Allweise und Allwissende, so wird er auch ausdrücklich der Allsehende (vîspâ-hišas) genannt, der nicht betrogen werden kann, der Wächter (hara), dessen Augen nicht allein erspähen, was öffentlich, sondern auch was im Verborgenen geplant wird [2]), der Schiedsmann (vîcira ahura) oder Richter, der alles weifs, was Daêvas und Menschen früher gethan haben oder noch thun werden [3]). Es stimmt dann auch mit dieser Vorstellung von der Gottheit überein, dafs der Verkehr des Gläubigen

---

1) Ys. 45, 4; 51, 7 und vor allem das erste Lied der Gâtha uštavaitî Ys. 43, in welchem von der 5. Strophe an die folgenden abwechselnd mit dem Refrain beginnen: „Dich denke ich als den Wohlthätigen, Mazda Ahura!“, nachdem die 4. ihn „den Mächtigen und Wohlthätigen“ genannt hatte. Auch das erste Lied der Gâtha Speñtamainyuš Ys. 47, die davon ihren Namen hat, ist besonders dem wohlthätigen Geiste geweiht, welcher dort gleichwohl zwar nicht geschieden, aber doch unterschieden wird von Mazda. Nach Geldner soll Mazda auch „Welt- oder Lebensarzt“ heifsen. So übersetzt er das mehrfach vorkommende ahumbiš, was die meisten als Dat. Plur. von ahu, „Welt oder Leben“ auffassen. Westergaard und Roth korrigieren in ahûbiš.

2) Ys. 43, 6; 45, 4; — 31, 13 a und c. Wenn Zeile b wirklich bedeutete: „wenn man zur Reinigung von einer kleinen Sünde die gröfste begeht“, so würde das sehr bemerkenswert sein, aber es steht da buchstäblich: „wenn man von einem kleinen Tadel fortschreitet zur gröfsten Büfsung (Reinigung)“ also: vom Bösen auf Schlimmeres verfällt.

3) Ys. 29, 4 vgl. Str. 10: paourvîm vaêdîm, „den ersten Kenner“.

mit seinem Gotte ein beständiges Fragen ist: „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte (die Wahrheit), Ahura!“ [1]). Alles will man von ihm wissen, nicht allein alle Lebensregeln, sondern auch Anleitung zur Erwählung dessen, was das Beste ist, was ist und was nicht ist, ja selbst wie die erste Welt entstand. „Der Weise sage es dem Weisen, auf dafs der Unweise nicht betrüge; er lehre es durch das Wort seines Geistes, durch seinen eigenen Mund.“ Bisweilen, wenn die Antwort auszubleiben scheint, ruft der Gläubige im Zweifelmut nach einem Zeichen dafür, dafs Ahura Mazda mit Aša und Vohumanô existiert, um ihnen nahen und sie besingen zu können. Und nicht allein der Weise, der Landmann selbst richtet seine Fragen an ihn, der „gerecht regierend über die Kreaturen nach den Ordnungen des Rechts“ die sittliche Weltordnung „vorschreibt“ [2]).

Bisweilen wird Mazda Ahura als Pluralis angeredet: Ihr Mazda! oder: Ihr Mazda Ahura [3]), und ein paarmal ist die Rede von den Mazdas Ahuras. Die unlängst vorgeschlagene Übersetzung: „Mazda und die Götter“ mag philologisch unanfechtbar sein, aber sie widerspricht der Bedeutung von a h u r a und dem Geist der zarathustrischen Lehre. Diese kennt eigentlich keine Götter. In den Inschriften der persischen Könige werden neben Auramazda die Lokalgötter genannt, welchen das Volk und das Königshaus anhingen; von den strengen Mazdayasniern scheint dies nicht ohne Ärger angesehen und von den geistlichen Autoritäten nur ungern geduldet zu sein. Die Priester und Theologen wollten wohl etwas von y a z a t a s, „verehrten und verehrungswürdigen Wesen“, aber nichts von eigentlichen Göttern wissen. Diese waren Abgötter, d a ê v a s. Ich bin daher der An-

1) So beginnt jede Strophe des Offenbarungsliedes Yasna 44, und auch sonst wiederholt sich dies; vgl. 31, 14—21.

2) Yasna 28, 11; 30, 11; 31, 3. 17; 34, 6; — 51, 5.

3) Ys. 29, 1; 28, 2 vgl. auch 30, 4 und 9.

sicht, dafs wir hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen. In Mazda sind alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefafst; in ihm ist alles, was göttlich ist, vereinigt. Daher wahrscheinlich der Pluralis, der nur in einer Gâtha vorkommt und offenbar nicht allgemein üblich wurde [1]).

Wie rein und in mancher Hinsicht erhaben dieser Gottesbegriff der alten zarathustrischen Propheten auch sein möge, so ist er doch in so uralter Zeit weder undenkbar noch einzigartig. Vergleichen wir das, was hier von Mazda Ahura, mit dem, was im Veda von Varuṇa, dem Asura κατ᾽ ἐξοχην gesagt wird, dann ist die Übereinstimmung greifbar und der Unterschied nicht bedeutend. Letzterer beruht der Hauptsache nach darauf, dafs Varuṇa der höchste Gott einer noch stark polytheistischen Religion, die Hauptgestalt einer reichen Mythologie, der Mazda Ahura der Zarathustrier dagegen, wenn auch nicht im strengen Sinne ein einziger Gott, doch unter allen himmlischen Wesen der einzige, der in Wahrheit Gott heifsen kann, und hoch erhaben über seine Trabanten und Diener ist. Varuṇa hat noch Nebenbuhler im Kultus, Mazda Ahura eigentlich nicht, wenn auch andere neben ihm angerufen werden; kein Indra macht ihm den Vorrang bei seiner eigenen Gemeinde streitig. Von seinem Körper, seiner Hand, seinem Munde, seiner

1) Sämtliche 4 Stellen sind aus vier Liedern der Gâtha ahunavaiti. Eine Zusammenfassung Mazdas mit den andern Ameša-speñtas kann es nicht sein, denn an allen angeführten Stellen werden einer oder mehrere von ihnen noch besonders genannt: so Ys. 28, 2 vâo mazdâ ahurâ und dann unmittelbar darauf in der folgenden Strophe die fünf vornehmsten Himmelsbewohner, darunter Mazda selbst. An den andern drei Stellen folgen einige von ihnen in derselben Strophe auf mazdâoscâ ahurâoṅhô. Stellen, wo sich der Pluralis auf mehr als einen beziehen kann, wie 38, 9, habe ich nicht mitgerechnet.

Zunge und seinen Augen wird anthropomorphisch gesprochen, aber nicht anders, als selbst die mosaischen Propheten und Dichter von Jahve es zu thun pflegen; und wenn Aša, Aramaiti und Vohumanô, vor allem Atar, das Feuer, seine Söhne und Töchter heifsen, dann beachte man, dafs die ersten drei eigentlich personifizierte Abstrakta und das Feuer eigentlich ein Geist ist, sodafs dieses mehr Symbolik als Mythos ist und keineswegs über das hinausgeht, was Prov. 8 von der Weisheit und Job 1 von den Söhnen Gottes ausgesagt wird. Aber auch bei Varuṇa ist nicht viel Mythisches übriggeblieben, und er ist eine kaum minder ethische Gottesvorstellung als Mazda Ahura, allwissend und allsehend wie dieser, streng in seinen Strafen und ein furchtbarer Schirmherr der Wahrheit und des Rechts. Solche, welche den in Varuṇa personifizierten Gottesbegriff kannten, brauchten die Linie nur ein wenig zu verlängern, um zu der Konzeption Mazda Ahuras zu gelangen. Allerdings mufste sich diese in Irân schon frühzeitig etwas verändern, sobald der Glaube mit seiner Ausdehnung auf ein gröfseres Gebiet viel von der Reinheit und Erhabenheit verloren hatte, welche die Dichter der ältesten Lieder noch repräsentieren. Aber der grofse Gott, der einzige eigentliche Gott, mufste er immer bleiben.

7. Mazdas Trabanten.

Neben Mazda stehen in den Gâthas einige andere himmlische Wesen, die mit ihm zusammenwirken. Es sind namentlich sechs, welche eng mit ihm verbunden und später mit ihm als die sieben Ameša-speñtas an die Spitze der göttlichen Welt gestellt werden. In den Gâthas kommt dieser Name nicht vor, wohl aber schon in anderen gâthischen Schriften. Man hat die Vermutung ausgesprochen, dafs sie in der ältesten Zeit die Ahuras hiefsen, aber bewiesen ist das nicht. Eine andere Frage ist, ob sie schon für die Gâthadichter eine

Siebenzahl bildeten. Man behauptet dies im Hinblick auf die sieben Âdityas der Inder und meint, dafs die Verehrung von sieben höchsten Wesen, die man bei den beiden verwandten Völkern wenigstens in späterer Zeit antrifft, das Vorhandensein dieser Lehre in der Periode ihres Zusammenlebens bewiese. Die Siebenzahl als heilige Zahl ist sicherlich alt; wir haben das schon anerkannt. Aber hatten die zarathustrischen Reformatoren sie schon von Anfang an auf ihre Himmelsgeister angewandt? Selbst für die Âdityas ist dies bezweifelt, und ihre Anzahl steht dann auch keineswegs fest. Auch für die Geister, welche später bestimmter die Ameša-speñtas genannt werden, möchte ich es auf das Entschiedenste in Frage stellen. Sogar im jüngern Avesta werden gelegentlich mehr als sieben aufgezählt. Allerdings hat einer der Dichter einmal alle die, welche später dazu gerechnet werden, aber mit besonderer Erwähnung von Speñtô mainyuš in einer Strophe zu vereinigen gewufst: „Durch Speñtô mainyuš und Vahištem manô, durch Thaten und Worte aus Aša entsprossen, geben Mazda-khšathra-ârmaiti-ahura mir Haurvatâṭ und Ameretâṭ (Heil und Unsterblichkeit)“ [1]), und es ist zweifellos, dafs er das so gewollt hat. Aber erstens sind es eigentlich acht, die hier aufgeführt werden, denn Speñtô mainyuš wird noch deutlich von Mazda Ahura unterschieden. Sodann kommen wenigstens zwei, Heil und Unsterblichkeit, hier nicht als persönliche Wesen, sondern als göttliche Segnungen vor. Ferner wird Mazda Ahura mit Khšathra und Aramaiti zu einer Trinität verbunden. Endlich stand, wie wir sehen werden, in der ältesten Verkündigung Ahura Mazda so hoch über den andern, dafs der Gedanke ihn, wenn auch als primus inter pares, doch als gleich neben sie zu stellen, damals noch nicht aufkommen konnte. Wenn daher auch die

1) Yasna 47, 1.

Siebenzahl schon bei den Ostariern heilig war, so beweist doch die Thatsache, dafs die Iranier sie später auf ihre Ameša-speñtas, die Inder auf ihre Âdityas anwendeten, noch nicht, dafs es von beiden Arten von Himmelswesen ursprünglich gerade sieben gab. Géuš urva, Géuš tašan und der Feuergott Atar werden doch gelegentlich auch so genannt, und in einer jüngeren gâthischen Schrift werden wir noch zwei ganz andere Personifikationen zu ihnen gerechnet finden. Vielleicht ist die eben citierte Strophe für die zarathustrischen Theologen der nachgâthischen Zeit Veranlassung dazu gewesen, die dort genannten sieben zu einer besondern Kategorie zu erheben, und so zugleich eine Beweisstelle für ihre neue Lehre geworden. Sie zählten ja in ihr nicht acht, sondern nur sieben Wesen, denn für sie war Speñtô mainyuš seit langem mit Mazda identisch.

Besonders innig mit Mazda Ahura vereint sind Vohu manô und Aša vahišta. Sie spielen ohne Zweifel die Hauptrolle und heifsen mit ihm zusammen die wohlthätigsten und heilsamsten unter den Helfern der Menschen [1]). Dann folgen Khšathra und Aramaiti. Mehr im Hintergrunde stehen Haurvatâṭ und Ameretâṭ, jedenfalls kommen sie weit weniger als Personen vor, und diese beiden letztgenannten sicher nicht mehr als Sraoša, der selbst als Ebenbild von Khšathra und Vohu manô, wie noch einer andern weiblichen Personifikation, Aši, auftritt. Wir suchen erst die spezielle Bedeutung jedes einzelnen, dann erst ihren gemeinschaftlichen Charakter und ihr Verhältnis zu Mazda festzustellen.

Vohu manô bedeutet buchstäblich: „der gute Geist" oder „die gute Gesinnung". Die Dichter wufsten dies und gebrauchen das Wort so wenig als feststehenden Eigennamen, dafs sie den Genius auch wohl Vahištem manô, „die beste Gesinnung" nennen. Man könnte ihn

1) Ys. 28, 9.

die Personifikation der rechten, frommen Gesinnung nennen, der wahren, Gott wohlgefälligen Gemütsverfassung. In der That kommt er dem am nächsten, was wir unter dem Heiligen Geiste verstehen — speñta mainyu ist etwas anderes, obschon es meist so aufgefafst wird. Daher ist die Rede von seinen Orakeln [1]), seiner Lehre und seiner Weisheit. Mit Aramaiti zusammen überbringt er die Offenbarung Mazdas dem Zarathuštra. Aber am meisten wird von seinen Thaten gesprochen, seiner Wirksamkeit, durch welche die Herrschaft Mazdas wächst, so dafs man selbst sagen kann, dafs er sie ihm eigentlich giebt [2]).

Als Person charakterisiert er sich vor allem durch die echte männliche Tugend, die virtus, hunaretâṭ [3]), und wird er der Beschirmer, der himmlische Vertreter aller Wesen [4]), besonders der Menschen und der Gemeinde der Frommen auf Erden, die seine Kennzeichen (fradakhšta) tragen [5]). Es sollte mich nicht wundern, wenn er ein durch die Spekulation umgebildeter Manu wäre, der Stammvater des Menschengeschlechts bei den Ostariern, vielleicht auch bei den Altariern, der in der zarathustrischen Lehre nur schwache Spuren hinterliefs, eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepfropft auf den nationalen Stammheros.

Aša hat die zarathustrische Religion mit der vedischen gemein, denn es ist dasselbe Wort wie das vedische ṛta, ebenso wie dieses vom arischen arta abgeleitet

---

1) Ys. 48,9 vgl. 29,6. Vafuš leite ich ab von 1 vap, weben, was auch für die Abfassung von Liedern gebraucht wird, nicht von 2 vap, werfen. Bartholomae ad 29,6 erklärt es als carmen, „heiliger Spruch“, ad 48,9 als „was bestimmt ist“.

2) Ys. 48,11; 49,5; — 43,7 vgg. — 31,10. 11; 43,16; 45,4 vanhéuš verezyañtô manaṅhô, des sehr wirksamen Vohu manô; 48,8 — 30,8; 31,6; 51,21 das von V. M. geschaffene Khšathrem.

3) Ys. 50,8.

4) Gaêthâo vîspâo Ys. 34,3.

5) Vaṇhéuš haoz˜thwât manaṇhô, Ys. 45,9.

und von ihm auch nicht wesentlich an Bedeutung verschieden. Nur haben die Inder es nicht, wie die Iranier, personifiziert. Es ist also ein alter Begriff, ursprünglich nicht zarathustrisch, aber als für das System sehr geeignet in dieses aufgenommen. Oder besser: es beherrschte augenscheinlich die arische Religion schon so durchaus, dafs es in den aus ihr hervorgegangenen Religionen, wie verschieden diese sonst auch waren, einen der hervorragendsten Plätze behauptete. Über seine Bedeutung kann kein Zweifel bestehen, und doch ist es unmöglich, sie in einem einzigen Worte wiederzugeben. Man hat es mit „Reinheit" übersetzt, andere in der Nachfolge Plutarchs mit „Wahrheit" — keins von beiden ist falsch, aber jedes unvollständig, und mit dem letzten Worte verbinden wir einen andern Sinn. Der Grundbegriff ist: „etwas ineinander fügen" und so feststellen oder befestigen. Aša (ṛta) ist daher sowohl das, was fügsam, passend, gehörig, als das, was bestimmt, verordnet, gesetzlich und gerecht ist. Bei Indern wie Iraniern wird dies in erster Linie auf die Opfer und den Kultus bezogen, sodafs man es vielleicht durch „fromm" übersetzen kann. Aber es beschränkt sich darauf keineswegs; es umfafst vielmehr alles, was wir unter der göttlichen Weltordnung, besonders der sittlichen verstehen, und so auch alle Pflichten des Menschen im allgemeinen und speziell gegenüber den himmlischen Mächten [1]).

Aša oder, wie sein vollständiger Name lautet, Aša vahišta ist daher als Personifikation des Pflichtmäfsigen und Frommen der Verwalter des göttlichen Gesetzes und der Vorgänger beim Kultus. Ihm ist die Leitung der religiösen Handlungen übertragen, und „er schafft die Ordnungen (mâyâo) Vohu-manôs jeden Tag zur

---

1) Wir werden das Substantiv in der Regel mit Gerechtigkeit oder Ordnung, das Adjektiv mit gerecht oder fromm, hin und wieder, wo der Sinn es verlangt, auch anders übersetzen, aber dann nicht ohne gleichzeitige Erwähnung des ursprünglichen Wortes.

Beförderung eines langen Lebens", womit deutlich auf den täglichen Kultus angespielt wird. Als solcher heifst er selbst „die verkörperte Ordnung" (astvaṯ ašem) [1]. Und wenn der Sänger fragt: „Dies frage ich Dich, sage mir das Rechte, Ahura! Wie soll ich anbeten mit einer Deiner würdigen Anbetung? Ein Freund wie Du, Mazda! möge das einem Freunde wie mir lehren!" dann läfst er sofort die Bitte folgen: „Freundliche Hilfe möge uns durch Aša gegeben werden, wenn er zu uns kommt mit dem guten Geiste (Vohu manô)" [2]. Kein Wunder, dafs er als Repräsentant des Opferdienstes, welchem die Arier eine so entsetzliche Macht und so reichen Segen zuschreiben, der gröfste Feind der Drukhš ist, die seine Gründungen vernichtet. Aber sie vermag nicht viel über ihn. Sie wird in seine Hände gegeben, und er wird sie völlig überwinden, ehe die Erneuerung der Welt kommt [3]. Endlich steht er als solcher in Verbindung mit Aramaiti, die ihn ergänzt, wie wir sehen werden, mit Haurvatâṯ und Ameretâṯ, die, wie sich ebenfalls zeigen wird, durch die beiden wichtigsten Opfergaben repräsentiert werden, und vor allem mit dem Feuer, dessen Genius er selbst später wird [4].

Ebenso wie der Begriff Aša war auch der Feuerdienst für die zarathustrischen Reformer ein Erbe aus früherer Zeit, welches sie nicht preisgeben mochten, sondern fromm behielten. Dem Feuer mufs das Opfer der Anbetung gebracht werden. In Aša stark und mit

---

1) Ys. 33, 14; 43, 2. 16.

2) Ys. 44, 16.

3) Ys. 30, 8 Ahura herrscht über die, welche Aša die Drukhš in die Hände geben. In 31, 1 übersetze ich gaêthâo nicht wie Geldner mit „Wesen", sondern mit „Gründungen", denn was mit „Wesen Ašas" gemeint sein könnte, ist mir unklar.

4) Ys. 44, 10; 31, 6 mãthrem yim haurvatatô ašahyâ ameretâtascâ 31, 3 und 49, 8 wo urvâzišta eines der heiligen Feuer ist.

der Kraft Vohumanôs kommt es zu dem Frommen. Es ist sein Schutz gegen den bösen Blick des Rachsüchtigen und gehört Mazda, der durch dieses und durch seinen Geist Aša unterhält[1]). Ist mit dem Feuerdienst auch noch ein altes Ordâl oder Gottesurteil in der mazdayasnischen Religion erhalten geblieben? Nach der Überlieferung jedenfalls. Man erzählt selbst, daſs der berühmte Aṭarpaṭ Mahrespand sich zur Zeit Šahpuhrs II. mit Glanz der Feuerprobe unterzog und dadurch den Glauben rechtfertigte. Man muſste geschmolzenes Blei auf die Brust legen; schadete das nichts, so war die Wahrheit der Lehre und das Recht des Gottesgesandten erwiesen. Nach verschiedenen Exegeten wird an manchen Stellen der Gâthas darauf angespielt, und sollen demnach die ersten Herolde der zarathustrischen Lehre dadurch ihre Widersacher beschämt haben. Andere meinen, daſs dort nur vom letzten Gericht die Rede ist, wenn alles durch das Feuer geläutert werden wird, und die Bösen heftige Schmerzen leiden, die Frommen dagegen nur eine angenehme Wärme empfinden werden. Ich bin davon überzeugt, daſs dieses Dogma nur als Keim in den Gâthas zu finden ist. Wenn dort von einer endgültigen Entscheidung zwischen zwei Parteien oder zwischen streitenden Rivalen gesprochen wird, so bezieht sich dies lediglich auf den Kampf zwischen den Mazdayasnas und den Daêvayasnas. Später erst wurde daraus das eschatologische Dogma abgeleitet. Möglich, daſs man diesen Kampf bisweilen durch die Feuerprobe als Ordâl hat entscheiden wollen, denn soviel ist sicher, daſs Mazdas heiſses oder rotes Feuer, aber auch wohl sein Geist erwähnt wird. Möglich auch, daſs dies bei unseren Dichtern nur als Bildersprache aufzufassen, oder wenigstens an einen Wettstreit wie zwischen Elia und

---

1) Yas. 43, 9; 43, 4; 46, 7: thwahmâṭ âthrascâ manañhascâ.

den Baalspropheten auf dem Karmel zu denken ist. Jedenfalls gehörte dieser barbarische animistische Brauch nicht zum zarathustrischen Gesetze, sondern war nichts weiter als ein Überlebsel (survival), das noch geduldet wurde [1]).

Khšathra ist sowohl die Herrschaft Mazdas in abstracto als sein Reich, das ebenso himmlisch wie irdisch ist. Mit lebendigen Farben wird das himmlische geschildert. Schon vor der Schöpfung war es das Eigentum Mazda Ahuras, Ašas und Aramaitis, und es ist unverwüstlich. Dort ist Ehrerbietung vor dem Vollkommenen, dort ist Vergebung der Sünden, dort wohnen die höchsten Geister. Das begehrenswerte Reich, Khšathrem vairim, wird es dann auch genannt, das vorteilhafteste Los, das beste Teil. Einst hofft der Fromme, der sich nach ihm sehnt, zum Lohn für die Anbetung, welche er der Gottheit gewidmet hat, und zu seinem ewigen Heil teil daran zu haben [2]). Aber es kommt schon auf Erden als das Reich des guten Geistes, von

---

1) Nach Geldner, Bezzenbergers Beiträge XIV, 15ff., und in seinen Fufstapfen A. V. Williams Jackson in A hymn of Zoroaster (Yasna 31) zu Strophe 3 wäre an den bezüglichen Stellen überhaupt keine Rede von einem Gottesurteil oder einer Entscheidung. Wenn Ys. 31, 19 (vgl. 3); 47, 6 und 51, 9 die Rede ist von rânas im Dualis oder Pluralis, so bedeutet dies nach ihnen nicht die beiden Parteien oder die gegenseitigen Widersacher, sondern die beiden Helfer Mazdas, bald „der Geist und das Feuer“, bald „das Feuer und das Blei“, bald — wenigstens später — Mithra und Rašnu. Ich kann mich mit dieser Erklärung nicht befreunden. Auch Kern ist nach seiner freundlichen Mitteilung der Ansicht, dafs râna keine andere Bedeutung hat als die obengenannte. Aša will er hier den engeren Sinn, wenn nicht von Gottesgericht, so doch von „Eid“ geben, was der Bedeutung des Wortes im Ossetischen, Armenischen und Slavischen entspricht.

2) Ys. 51, 12 und 4 bâgem aibibairištem. Vgl. ferner 28, 3. In 51, 1 folgt ein Gelübde, die Segnungen, mit welchen Aša den Wohlunterrichteten entgegenkommt, zu aller Zeit durch seine Thaten verwirklichen zu wollen.

dem seine Segnungen ausgehen, in welchem Aša mit Aramaiti, Gottesdienst mit arbeitsamem Leben (wir würden sagen: Gebet und Arbeit) blüht, und Mazda gnädig wahres Leben fördert. Heifst es, dafs Mazda Aša aus sich selbst oder durch sich selbst, Khšathra aber durch Vohu manô geschaffen habe, dann müssen wir dabei an das himmlische Reich auf Erden denken, welches eine Schöpfung des guten Geistes ist [1]). Wie weit sind wir hier noch von der späteren Lehre entfernt, die Khšathra vairya zum Genius der Metalle, einem Gotte des Reichtums macht?

Aramati, wie sie bei den Gâthadichtern noch hiefs, später in Ârmaiti verdorben, ist eine alte ostarische Göttin, welche in das zarathustrische System von Anfang an aufgenommen wurde und auch im Veda einigemale erwähnt wird. Sie nimmt hier bei weitem nicht den wichtigen Platz ein, welcher dem ṛta zuerkannt wird; im Avesta dagegen spielt sie eine Hauptrolle und wird hier kaum weniger verehrt als Aša, mit dem sie oft verbunden wird. Plutarch nennt sie Schöpferin der Weisheit, und auch nach der Tradition ist sie das und zugleich Schutzgeist oder Gottheit der Erde. Wie fremdartig die Vereinigung dieser beiden Bedeutungen auch scheinen mag, so ist sie doch sehr alt und kommt ebensowohl bei den Indern wie bei den Iraniern vor [2]). Auch

---

1) Ys. 51, 21 fasse ich daênâ in dem Satze: daênâ ašem speṅvaṭ vohû khšathrem manaṅhâ mazdâo dadâṭ nicht auf als: „durch, oder aus sich selbst". Siehe übrigens für Khšathra Ys. 30, 8; 33, 13. 14; 34, 3 (alle Wesen, oder vielleicht besser, alle Gegenden, die von dem gutem Geist erhalten werden, gehören dazu) 10. 11. 14.

2) Dem δημιουργος σοφιας Plutarchs entspricht die Übersetzung Neriosenghs saṁpûrṇamanasa. Dieser erklärt sie jedoch auch durch pṛthivîpati, „Herr der Erde". Wie Spiegel, Eranische Alterthumskunde II, 28 bemerkt, erklärt Sayana zu ṚV. VII, 36, 8 und 42, 3 sie durch bhûmiḥ, „die Erde". Diese Erklärung wird gewöhnlich als unrichtig beanstandet. Sie ist aber besser als die Über-

ist sie keineswegs unerklärlich und der Bedeutung des Namens nicht widersprechend. Aramati bedeutet die recht sorgende, die gute Erdmutter, welche bedenkt, was für ihre Kinder heilsam ist, und deshalb stets speñta, die Wohlthätige heifst. Wie die Reformatoren diese arische Göttin in ihr System aufnehmen konnten, während sie allen anderen Volksgöttern die Thür wiesen, ist klar, sobald man bedenkt, dafs die Förderung des Ackerbaues bei ihnen mit der Religion Hand in Hand ging und einen so wichtigen Teil ihres Reformwerkes bildete. Als Schutzherrin des Ackerbaues wird sie dann auch wirklich vorgestellt. Eine Tochter Mazda Ahuras, die Géuš tašan angehörte, mit ihm in seiner himmlischen Gemeinschaft lebte [1]), liefs die Gottheit ihr die Wahl, wen sie auf Erden in ihren Schutz nehmen, zu wem sie sich wenden wollte, zum Ackersmann oder zum Nichtackersmann. Sie erwählte dann für sich den eifrigen Landmann, den frommen Herrn, der den guten Geist fördert, und so müssen auch ihre Nachfolger, wenn die Lügen- und die Wahrheitsprediger zu ihnen kommen, stets untersuchen, auf welcher Seite die Lügen sind [2]).

---

setzung von Grafsmann: „die Andachtsgöttin" und als die Erklärung von Bergaigne, der sie zu einer Personifikation des Gebets machen will, Religion Védique I, 320 suiv. und III, 243, in der nur eine relative Wahrheit liegt. Auch der Ṛgveda V, 43, 6 bringt sie mit dem ṛta in Verbindung: mahîm aramatîm gnām devîm — ṛtajñām, ṚV. VII, 36, 8 wird sie zusammen mit Pûšan, dem Gott der Bauern, Bhaga, dem Glücksgott, und Puraṁdhi, der Spenderin des Überflusses, angerufen, was für eine wohlthätige, sorgsame Erdgöttin durchaus pafst.

1) So erklärt es sich, wie Ârmaiti, in den Gâthas die Tochter Ahura Mazdas, später seine Gattin werden konnte, woraus die pârsischen Theologen einen Beweis für die Heiligkeit der Heirat mit den nächsten Verwandten schöpften. Ahura Mazda hatte selbst das Beispiel gegeben. In der That entsteht die Verwirrung daraus, dafs Géuš tašan, ursprünglich ein ihm untergeordneter Demiurg, später mit ihm verschmolzen wurde.

2) Yasna 31, 9. 10. 12. In Str. 10 kann fravareta vâstrîm

Ihre Werke, so heifst es an einer anderen Stelle [1]), werden mit den Händen verrichtet, im Gegensatz zu den Aussprüchen Vohumanôs, die mit dem Munde und der Zunge geschehen. Mit ihr kommt die wahre Herrschaft, die eine gute Wohnung sichert, den Ackerbau betreiben läfst und dadurch die blutdürstigen Feinde lahmlegt [2]). Durch Weisheit, Worte und Thaten wird man ein wohlthätiger Mann Aramaitis [3]). Und endlich erklärt sich aus dieser Bedeutung der alten Göttin, weshalb sie immer mit Aša vereinigt wird, mit dem sie zusammen wächst, dessen Schöpfung und Sitz sie heifst, und wie auch von ihrem eigenen aša gesprochen werden kann, das man gut kennen mufs, um in Mazdas Reich eingehen zu können [4]). Aša ist der Inbegriff aller religiösen und sittlichen Pflichten, wie die zarathustrische Lehre sie vorschreibt; wo sie beachtet werden, da blüht das sefshafte Leben, die wohlbebaute Erde ist die Schöpfung und der Sitz dieser Religion, und das Land zu beackern eine religiöse Pflicht. Der alte, mythische Charakter der Göttin kommt also in der zarathustrischen Aramaiti noch sehr deutlich zu Tage. Aber sie hatte von altersher noch eine andere Seite, durch welche sie ein Pendant Ašas wird. Aramati kann auch bedeuten „das rechte Gebet, der rechte fromme Gedanke", wodurch sie ein Genius der Frömmigkeit werden würde. Ihre einzige

---

ah̲vyâi fšuyantem bedeuten: „sie wählte für sich den eifrigen Landmann" oder auch: „sie wählte den Landmann, der sie versorgt (die Erde bebaut)". Liest man in Str. 12 mit Geldner nach den besten HSS. ânuš-hakhš ârmaitîš, dann würde hier die einzige Stelle in den Gâthas sein, wo das Wort im Pluralis vorkommt, was jedoch auch im Yasna haptaṅhâiti der Fall ist. Die meisten HSS. haben den Singular ârmaitiš.

1) Ys. 47, 2.

2) Ys. 48, 11.

3) Ys. 51, 21 ârmatôiš nâ spentô.

4) Man vgl. Ys. 33, 12; 34, 10 (dãmîm-hithãm ašahyâ). 11; 43, 1. 10; 44, 6. 10; 49, 5; 51, 20.

Bedeutung ist dies nicht, wie man gewöhnlich annimmt, aber es giebt doch einzelne Stellen, wo sie so aufgefafst zu sein scheint. Wenn von ihren Opfern die Rede ist, mit denen man Mazda verherrlicht, oder von ihren Gebeten und Segnungen [1]), dann pafst dieser Sinn am besten. Doch das sind auch nur einzelne Stellen. Denn wenn es heifst, dafs sie in den Ordnungen der untrüglichen Weisheit Mazdas unterrichtet oder mit Vohu manô Zarathuštra die Offenbarung Mazdas bringt [1]), so kann ihr dies auch in ihrer Eigenschaft als Schutzpatronin des Ackerbaues und des ansässigen Lebens aufgetragen sein.

Untrennbar verbunden sind Haurvatâṭ und Ameretâṭ, das vollkommene Wohlsein oder Heil und die Unsterblichkeit; zwei Begriffe, welche Veda und Avesta gemein haben [2]), die aber nur im Avesta zu Genien gemacht und zu einer Zweieinigkeit geworden sind. Es scheint, dafs diese Personifikation in den Gâthas sich noch in ihren Anfängen befand. Wenigstens spielen sie eine untergeordnete Rolle und treten nur selten selbständig auf. Mehrmals kommen sogar die Wörter ohne jede Personifikation in ihrer gewöhnlichen Bedeutung vor. So heifsen sie selbst die Speise Mazdas, die er in seinem Reiche, unter dem hier das himmlische zu verstehen ist, auch den Frommen schenkt, nachdem er ihnen hier auf Erden Kraft und Ausdauer gegeben hat. Kraft und Ausdauer sind die irdischen Segnungen, welche den himm-

---

1) Ys. 45, 10; 49, 10. nemas an der zuletzt angeführten Stelle kann jedoch auch wohl bedeuten „was man durch seine Gebete erwirbt“. Darmesteter übersetzt hier dann auch „les charités“. Was ârmatôiš hudânvarešvâ bedeutet, ein Ideal, welches Ys. 53, 3 Zarathuštras Tochter Pourucištâ vorgehalten wird, wage ich nicht zu entscheiden.

2) Die Begriffe, nicht in jeder Hinsicht die Wörter. Vedisch sarvatât, das wohl statt sarvatâta vorkommt, entspricht durchaus haurvatâṭ. Für ameretâṭ (amṛtât) hat der Veda amṛtatva.

lischen haurvatâṭ und ameretâṭ entsprechen [1]). Als persönliche Geister gehören beide, wenigstens in dieser Zeit, zum Kultus. Ihr Mãthra ist mit dem Ašas vereinigt, sie versprechen dem Priestersänger seinen Lohn, nämlich Pferde und ein Kamel, und nächst der Ausdauer, welche Ameretâṭ verleiht, ist sogar die Rede von dem draona, d. h. dem Opferkuchen, Haurvatâṭs [2]). Ameretâṭ nimmt hier völlig die Stelle des Haoma ein, so dafs man vermuten sollte, er sei im gâthischen Kultus der Unsterblichkeitstrank gewesen [3]).

Auch Sraoša, ein Wort, welches mehrmals in der gewöhnlichen Bedeutung Gehorsam gebraucht wird, nimmt als Genius nur einen sehr bescheidenen Platz in den Gâthas ein. Er ist ein Mittler zwischen Himmel und Erde, wird von Mazda mit Vohu manô zu seinen Günstlingen gesandt, teilt zusammen mit der reichsegnenden Aši Wohlthaten aus, leitet die Frommen nach dem ewigen Reiche des guten Geistes, auf den Pfaden, die von der Gerechtigkeit hinführen zu dem Platze, wo Mazda Ahura thront, und heifst selbst der Weg zur Gottheit [4]). Als deutlich begrenzte himmlische Gestalt scheint er noch in der Entstehung begriffen, als Repräsentant der göttlichen Offenbarung sollte er erst in einer späteren Periode grofse Bedeutung gewinnen.

---

1) Ys 34, 11; 44, 17; 45, 10.

2) Ys. 31, 6; 44, 18; 33, 8. Draonô hier mit „Lob“ zu übersetzen, wie wohl geschieht, ist durch nichts gerechtfertigt. Es ist der Opferkuchen.

3) Wenn man in Betracht zieht, dafs Ameretâṭ in der späteren Lehre über die Pflanzen, und die mit ihr unzertrennlich verbundene Haurvatâṭ über die Gewässer gesetzt wird, so erhält diese Vermutung gröfsere Wahrscheinlichkeit, da auch Haoma an der Spitze der Pflanzen steht.

4) Yasna 44, 16; 43, 12; 45, 10; 28, 5. Dafs ihm auch die Leitung der guten Worte zugeschrieben wird, pafst zu dem Begriffe, den er verkörpert, vollkommen. Khšathra ist ihm dabei beigegeben, wahrscheinlich weil das Reich Mazdas durch die Predigt verbreitet wird.

Der arische Gott Aryaman, im Veda der Gefährte Varuṇas und Mitras, blieb auch bei den alten Zarathustriern in Ehren. Wenigstens kennen sie einen Genius, in welchem er sich verbirgt, Airyéma išyô, den gewünschten Freund. In einem der ältesten Gebete, das seinen Namen trägt, wird der Wunsch ausgesprochen, dafs er kommen möchte, um die Männer und Frauen Zarathuštras, Vohu manô, was hier deutlich die Gemeinde bezeichnet, durch seine Gegenwart zu erfreuen, womit sich der andere verknüpft, dafs jedem, der den begehrenswerten Lohn verdient, der Segen der Gerechtigkeit geschenkt werden möge, den Mazda im Überflufs verleiht [1]).

Das sind die höheren Wesen, welche offenbar in der ältesten zarathustrischen Lehre anerkannt und von der ersten Gemeinde verehrt wurden. Teilweise Götter aus einer früheren Epoche, aber dann bedeutend modifiziert und mit den Prinzipien der neuen Lehre in Übereinstimmung gebracht, sind sie doch mit alleiniger Ausnahme Mazda Ahuras keine eigentlichen Götter mehr. Die meisten sind mehr Personifikationen als Personen, thatsächlich nichts anderes als in der Form himmlischer Wesen auftretende Begriffe, über deren Sinn man sich noch völlig klar war. Hier und da sind sie eigentlich nur Offenbarungen des Wesens der höchsten Gottheit selbst, Wirkungen ihres Geistes.

Zuweilen werden zwei von ihnen, in der Regel die beiden vornehmsten, Vohu manô und Aša, mit Mazda zu einer fast unauflöslichen Trinität verbunden. Aša ist mit ihm vollkommen Eines Willens [2]). Später wird dies von allen sieben Ameša-speñtas gesagt werden. Dafs

---

1) Das Gebet gehörte vielleicht ursprünglich zur fünften Gâtha, der Vahištôišti, hinter der es steht. Daêna, Zeile c, fasse ich mit Geldner auf als „Persönlichkeit“, nicht als „Glaube“.

2) Yasna 29, 7.

man schon jetzt diese Sieben als enger verbunden und zu höherem Range erhoben als die andern Yazatas kannte, ist nicht nachzuweisen. Im Gegenteil, Sraoša, Géuš tašan, Airyaman, vor allem der erstgenannte, werden nicht geringer geschätzt als z. B. Haurvatâṭ und Ameretâṭ. Und wie feindlich die neue Predigt auch dem Daêvadienst gegenübertrat: dafs sie in dem alten Glauben wurzelte und eine Reform desselben war, erhellt aus der Übereinstimmung zwischen Mazda Ahura und Varuṇa, aus der unter eigenartigen Modifikationen erfolgten Konservierung alter Gottheiten, wie Aramati und Aryaman, und alter herrschender Begriffe, wie aša, und ameretâṭ, und aus einem und dem anderen, was noch zur Sprache kommen mufs.

Einer der bedeutendsten Züge dieser Reform ist die Neigung zum Monotheismus, welche sie zeigt. Man hat bisher zu wenig Wert darauf gelegt, dafs auch die höchsten Himmelsgeister keineswegs Mazda gleichstehen. Er allein ist eigentlich Gott, von dessen Erschaffung oder Geburt nirgends die Rede ist, aufser in einer um Jahrhunderte jüngeren, häretischen Lehre. Die anderen sind alle geschaffen oder geboren, Kreaturen oder Kinder Mazdas [1]), und daher nicht nur dem Range, sondern auch dem Wesen nach von ihm verschieden. Faktisch und praktisch war das zarathustrische Religionssystem in seiner ältesten Form, die wir kennen, monotheistisch.

8. Der Dualismus.

Es ist allgemein bekannt, dafs ein scharf umrissener, streng durchgeführter und bis ins Detail ausgebildeter

---

1) Für Vohu manô vgl. Ys. 31, 8; 44, 4; 45, 4. An dieser letzten Stelle ist er der Bruder Aramatis. Für Aša: Ys. 31, 8; 47, 2; 44, 3. Für Khšathra: Ys. 51, 26. Für Aramati: Ys. 45, 4 vgl. 34, 9. Haurvatâṭ und Ameretâṭ, Mazdas Speise im Himmel, stehen eigentlich noch tiefer.

Dualismus zu den Hauptmerkmalen des Pârsismus gehört. Schon auf der ältesten Stufe der zarathustrichen Religion, die wir kennen, offenbart sich dieser Charakter. Aber er war in der frühsten Zeit noch bei weitem nicht so detailliert und nicht so einseitig entwickelt als späterhin. Zwischen dem Dualismus der Gâthas und dem des jüngeren Avesta besteht selbst in der Hauptsache noch ein groſser Unterschied, obschon ersterer all' die Keime dessen in sich schlieſst, was zuletzt sich voll entwickeln sollte.

Mit Recht hat man bemerkt, daſs der Dualismus der Zarathustrier kein neues Dogma ist, keine Frucht schulmäſsiger Spekulation allein, sondern daſs er eine Anschauung weiterbildet, welche alle arischen Völker miteinander gemein haben. Auch hier schlieſst sich demnach die mazdayasnische Lehre an das historisch Gegebene an. Alle arischen Religionen sind dualistischer Art. Der Kampf zwischen Licht und Finsternis, Leben und Tod, Gutem und Bösem ist der Hauptgegenstand aller Mythologie oder Religionslehre, und die drei Gegensätze werden dabei niemals streng voneinander unterschieden, sondern flieſsen unmittelbar ineinander. Zwar ist die avestische Lehre hieraus nicht von selbst, durch allmähliche Entwickelung entstanden [1]), aber sie hat ihm doch einen Teil ihres Stoffes entlehnt. Die zarathustrischen Reformatoren haben diese überlieferte Form behalten, indem sie dieselbe zur Einkleidung ihrer eigenen sittlich-religiösen und sozialen Lehren benutzten.

Zwei Geister (mainyû), so lautet die Lehre der Gâthas, existierten von Anfang an, das Gute (vahyô, eigentlich: „das Bessere") und das Schlechte (akem)

---

1) Dies ist der Hauptgedanke von Darmesteters Ormazd et Ahriman 1877 (Bibl. de l'Ec. des Hautes Etud. 29), der viel Wahres enthält, aber in seiner Einseitigkeit von dem Verf. selbst seit langem aufgegeben war.

in Denken, Sprechen und Handeln, persönlich vorgestellt. Sie heifsen auch der Wohlthuende oder Heilsame, speñta, und der Bösartige oder Angreifende, añgra oder aṅra. Sie beraten sich miteinander und kommen überein, jeder nach Gefallen zu schaffen, der Eine das Leben, der Andere das Nichtleben. Danach sollte das Schlechteste bestehen (aṅhu) für die Bösen, die Lügner, der beste Geist für den Gerechten, den Frommen sein. Einer der beiden Geister, der Lügengeist, erwählt nun das Böse zu thun, der wohlthätigste Geist, „der sich mit dem starken Himmel kleidet", will das Gute schaffen, und auf die Seite des letzteren stellen sich alle, welche durch ihre öffentlich vollbrachten Thaten Ahura Mazda zu gefallen wünschen. Seit dieser Zeit ist die Scheidung zwischen den beiden Geistern vollkommen, und der Wohlthätige versichert seinem Nebenbuhler, dafs ihre Gesinnungen, Lehren, Einrichtungen, Meinungen, Worte oder Thaten, Personen oder Seelen nicht mehr zusammengehen können [1]).

In dieser halb mythischen, halb dogmatischen Darstellung suchten die ältesten Verkündiger der zarathustrischen Lehre eine Erklärung des Ursprungs des Bösen zu geben. Die spätere Lehre lautete ganz anders. Sie stellte dem Ahura Mazda als gleichen Gegner, wenn auch mit geringerer Macht, Aṅro mainyuš gegenüber und wies dem Gebiete des letzteren nicht nur alles sittlich, sondern auch alles natürlich Böse, Finsternis, Schlaf und was alles noch zu. Von solch einer Vorstellung haben wir hier nur die ersten Anfänge. Für die Gâthadichter ist derselbe himmlische Künstler noch der Schö-

---

1) Yasna 30, 3—5; 45, 2. Varanâ, hier mit „Meinungen" übersetzt, ist eigentlich „Wahlen"; daênâo kann nicht „Glaube" oder „Lehre" sein, wie gewöhnlich übersetzt wird, sondern ist Synonym von urvanô und daher als „Person", die „Selbstheit" aufzufassen. Man achte auf die vorhergehenden Paare: Gesinnungen und Lehren, insichten und Wahlen, Worte und Thaten.

pfer von Licht und Finsternis, Schlaf nnd Wachsamkeit, Morgen, Mittag und Nacht [1]). Der Name Añgrô- oder Añrô-mainyuš wird zwar schon vereinzelt dem Lügengeist beigelegt, aber es handelt sich durchaus noch nicht um eine ständige Benennung, am wenigsten um einen Eigennamen; er heifst auch anders. Aêšma ist in den Gâthas der gebräuchlichste Name für den vornehmsten bösen Geist, neben welchem Rema oder Râma vorkommt [2]), keiner von beiden jedoch mit Añrô-mainyuš identifiziert. Auch Speñtô-mainyuš ist noch nicht völlig mit Mazda Ahura verschmolzen. Wenn er auch bisweilen mit diesem Titel angeredet wird, so wird er doch mehrfach deutlich von ihm unterschieden, ebenso wie die Himmelsgeister Vohumanô, Aša und die andern. Es ist selbst die Rede von „Mazdas wohlthätigem Geist", seinem Eigentum also, aber nicht mit ihm identisch [3]). Die beiden Geister stehen daher eigentlich noch unter Mazda, und dieser nimmt hier noch einigermafsen den Platz ein, der später über ihm und Ahriman von den Zendiks Zrvan akaranam, der Zeit ohne Anfang, der endlosen Zeit zugewiesen werden sollte. Seine Verschmelzung mit dem guten der beiden ursprünglichen Geister lag jedoch vor der Hand und stand schon in ihren Anfängen. Und die beiden Geister selbst gehören noch mehr zum Bereich der religiös-philosophischen Spekulation als zu dem der praktischen Religionslehre.

In der Praxis nehmen die altarischen bösen oder

1) Yasna 44, 5. Diese merkwürdige Stelle wird gewöhnlich übersehen.

2) Yasna 30, 6; 44, 20; 48, 7; 49, 7. Aêšma scheint eigentlich „Leidenschaft" zu bedeuten, besonders „Neid" oder Hafs". Rema oder râma wird gewöhnlich als „Wildheit" erklärt.

3) Yasna 43, 6 yahmî speñtâ thwâ mainyû urvaêsê jasô mazdâ „der mit Deinem heiligen Geiste zu dieser Vollendung kommt, o Mazda!" So auch 43, 4; 44, 2; 28, 1. Wahrscheinlich werden sie auch 29, 7 unterschieden.

Lügengeister, die Drujaš [1]) noch immer den höchsten Rang ein. „Die Drukhš“ ohne weiteres ist sogar die Bezeichnung für den bösen Geist im allgemeinen [2]). Später sollten sie aber ihren Rang verlieren und nicht nur Aṅro-mainyuš, sondern selbst den Daêvas unterstellt werden. Diese Daêvas, die „Götter“ des alten Glaubens, welche das auch bei den Indern geblieben sind, waren schon in der Gâthaperiode vom Himmel in die Hölle herabgesunken. Aber man weiſs noch sehr gut, daſs sie ursprünglich nicht zu den feindlichen Geistern gehörten. Eine historische Erklärung dieser Thatsache darf man natürlich von unsern Liedern nicht erwarten. Man kann nur mutmaſsen, was die Veranlassung dazu war. Die bekannte Theorie, daſs eine religiöse Spaltung am Ende der sogenannten ostarischen Periode zur Folge hatte, daſs die eine Hälfte der arischen Nation ihren Daêvas treu blieb, sich von der andern trennte und den Indus überschritt, die andere Hälfte aber die gereinigte Ahuraverehrung acceptierte, sich in Irân ausbreitete und hier ansiedelte, wodurch es dann kam, daſs dort die asuras, hier die devas zu bösen Dämonen wurden, kann als solche nicht mehr verteidigt werden [3]). Die Daêvas sind sicherlich noch lange nach der Trennung der beiden Zweige der Ostarier neben den Ahuras in Irân als Landesgötter verehrt, und erst geraume Zeit später kann die zarathustrische Reformation sie von ihrem Ehrenplatze gestoſsen haben. Die von den Heilspropheten bekämpften Daêvadiener sind keine Inder, sondern Iranier,

---

1) Druj, das indische Druh wird im Ṛgveda noch in derselben Bedeutung gebraucht. Es kommt von druj, „lügen, betrügen“ her, von dem auch niederl. gedrocht (Gespenst, Schreckbild), ahd. gitroc abzuleiten ist. Deshalb heiſsen die Bösen dregvanṭ, „Lügner“.

2) Vgl. Yasna 30, 10; 44, 13; 51, 10.

3) Wir haben sie schon oben S. 82 ff. besprochen und gezeigt, daſs sie zwar einige Wahrheit enthält, aber als solche preisgegeben werden muſs.

keine Fremden, sondern Landsleute. Wahrscheinlich eiferten sie aus zwei Gründen gegen die Daêvas: zuerst weil ihre Verehrung und ihre mythologische Vorstellung mit den Prinzipien der neuen Lehre unvereinbar waren; sodann, weil ihre Anbeter sich nicht geneigt zeigten, die neue Lehre anzunehmen, wenn sie dabei nicht ihren religiösen Überlieferungen und Bräuchen treu bleiben durften. Dies konnte ihnen nicht zugestanden werden, und deshalb widersetzten sich die Daêvadiener der neuen Lehre, verfolgten ihre Prediger, bekämpften ihre Anhänger, und so wurden die Daêvas für die zarathustrischen Gläubigen falsche Götter und böse Geister. Das ist, soviel ich sehe, die einzig mögliche historische Erklärung. Es ist mit den Daêvas in Irân ungefähr so ergangen wie mit den Baᶜalîm in Juda. Auch Baᶜal war ein Ehrentitel der Gottheit, den man vor der prophetischen Reformation jedenfalls auch Jahve beilegte; man weiſs, wie er zu dem Namen der verabscheuten Götzen geworden ist.

Geben uns die alten Texte keine historische Erklärung — mythische Erklärungen haben sie uns nicht vorenthalten, und die historische ist aus ihnen einigermaſsen zu entnehmen. Die kürzeste und einfachste dieser mythischen Erklärungen ist: die Daêvas, vor die Wahl zwischen den beiden primitiven Geistern gestellt, haben sich freiwillig für den Bösen erklärt und mit Aêšma verbündet [1]). Eine andere, aber der erwähnten nicht wesentlich widersprechende, ist folgende: Mit der gesamten Verwandtschaft und Hofhaltung Mazda Ahuras, mit all' den himmlischen Wesen kommen auch die Daêvas, welche mit zu ihnen gehören, zur Tagfahrt, um ihre Huldigung darzubringen und ihre Dienste als Gottesboten anzubieten. Aber Mazda herrschend durch den guten Geist, Vohu-

---

1) Ys. 30, 6. Hier steht also deutlich Aêšma noch als erster der Teufel an ihrer Spitze, nicht Aṅro-mainyuš.

manô, ein Freund der schönen Gerechtigkeit, Aša, erwählt Aramaiti, die wohlthätige, gute: „Sie sei die unsere!“ Die Daêvas, Nachkommen Akômanos, des bösen Sinnes oder Geistes, wie ihre Verehrer weist er ab. Durch die Drukhš und durch ihre eigene Hoffart haben sie sich betrügen lassen. So haben sie in den sieben Teilen der Welt den Unglauben verbreitet, d. h. sie sind schuld, daſs die Predigt der wahren Lehre nicht angehört wird, haben die Menschen abwendig gemacht von dem Verstande Mazdas und Ašas, sie trügerisch des wahren Lebens und der Unsterblichkeit beraubt und durch ihre schlechte Gesinnung (akô manô) und schlechten Geist (akô mainyuš) den Lügnern die Herrschaft gesichert [1]). Eine Antwort für die, welche meinen konnten, daſs der Dienst der Daêvas mit dem Mazdas zusammengehen könne. Ihre Anbeter können keine guten Herrscher sein. Ihre Priester geben die mythische Kuh, die Erde, Aêšma preis [2]). Ihre Verehrer sind Khrafstra-Menschen. Darum müssen die Frommen mit diesen keine Gemeinschaft haben und den Daêvas abschwören [3]). Ja, es ist Pflicht, sie mit aller Macht zu bekämpfen. Das

---

1) Yasna 32, 1—5. Man vergiſst bei der Erklärung gewöhnlich, daſs die ẖvaêta, Verwandtschaft, verezena, die Haushaltung oder die Klienten, und airyama, die Freunde, welche nach Str. 1 mit den Daêvas vor Mazda erscheinen, keine Menschen, sondern Himmelswesen sind, und daſs die ganze Scene im Himmel spielt. Dann erst wird sie deutlich. Hier und da finden sich in den citierten Strophen noch unaufgehellte schwierige Stellen, aber der allgemeine Inhalt steht fest.

2) Ys. 44, 20. Sie heiſsen hier und auch sonst karapan und kava, was die Tradition durch „Taube“ und „Blinde“ erklärt; vielleich Wortspiele auf die noch im Veda gebräuchlichen Wörter kârava, Sänger, und kavi, „vates“. Auch usij (Eiferer?) heiſsen sie, und dieser Name wird im Veda den Liederdichtern gegeben. Str. c ist mir unverständlich.

3) Ys. 34, 5; 45, 11; 49, 4. Die Förderer Aêšmas und Râmas schaffen Daêvas durch ihren lügenhaften Glauben.

geschieht am besten durch die Māthras der mazdayasnischen Lehre und durch die Unterweisung Mazdas. Wird dieser Kampf nur mit allen Nachdruck geführt, so ist ihnen der Sieg nicht beschieden. Der Vernichtungsengel Spayathra wird schliefslich die Drukhš schlagen, und mit ihr gehen die Daêvas zugrunde [1]).

Der zarathustrische Dualismus hat also seine Grundlage in dem alten allgemein-arischen Dualismus. Er ist eine Ausgestaltung desselben. Die Reformatoren konnten ihren Gottesbegriff und ihre ethischen Ideen am besten mit der Vorstellung verbinden, welche man sich von jeher von den Ahuras machte, einem Namen, der den höchsten und vor allem den mehr ethischen unter den Daêvas beigelegt wurde. Infolge dessen wurde Daêva, ein früher ebenso allgemeiner Name wie Ahura, mehr und mehr auf die tiefer stehenden Naturgötter angewendet und kam in Mifskredit; und der Kampf der neuen ethischen Lehre gegen diese Repräsentanten des alten Glaubens war es, der den Gegensatz so sehr verschärfte.

Eine notwendige Folge dieser dualistischen Weltanschauung ist, dafs auch der Glaube an einen Himmel und eine Hölle in den Gâthas sehr deutlich hervortritt. Die alte Vorstellung von einem Totenreiche, dessen König Yama ist und wohin all' die Seelen der Gestorbenen gehen, hat in der Sage von Yima zwar noch ein schwaches Echo, ist aber faktisch aufgegeben zugunsten derjenigen, welche Mazda Ahura und der Drukhš je ein eigenes Gebiet zuteilt, zugleich die künftigen Aufenthaltsorte der Frommen und der Ungläubigen. Man verwechsle sie nicht mit der Lehre von den zwei Welten, die oft genannt werden, der geistigen oder himmlischen und der körperlichen oder irdischen. Diese stehen durchaus nicht als gute und böse einander gegen-

1) Ys. 44, 13; 30, 10.

über. Beide gehören Mazda, obwohl der Böse auch in der irdischen seine Macht ausübt [1]). Im Himmel, Garô demâna, der Liederwohnung [2]), wohnt Mazda mit seinen Trabanten, und sie nähren sich dort mit der Speise und dem Trank der Unsterblichen, haurvatâṭ und ameretâṭ. Dort werden die Gebete der Frommen gehört und erhört. Dort ruht der Lohn, den Zarathuštra von altersher den Magavans gelobte und der aller Getreuen Teil wird. Dorthin führt die Brücke Cinvaṭ, „die Brücke des Versammelns“, wie sie nach der gewöhnlichen Erklärung heifst [3]), weil alle, Gute und Böse dort zusammenkommen, obgleich nur die ersteren sicher auf ihr den Himmel erreichen, während die letzteren, sobald sie sich darauf wagen, in den Abgrund stürzen. Die Dichter beschreiben, wie die Seele und die Persönlichkeit, die selbstbewufste Seele des Bösen dort ankommt und zittert und weint in der Voraussicht des furchtbaren Geschickes, das den Lügendiener erwartet. Die Anbeter Mazda Ahuras aber, die durch Gesinnung, Wort und That ihm angehören, werden dorthin geleitet durch ihren Propheten. Natürlich werden die Ungläubigen mit den Bösen gleichgesetzt. Die, welche andern Satzungen folgten als denen Mazdas, gehen nach der Wohnung der Drukhš [4]), denn sie sind schon hier Söhne ihrer Schöpfung.

---

1) Vgl. vor allem Ys. 43, 3 und 45, 10. Die Segnungen Mazdas hienieden sind Kraft und Ausdauer, im Himmel Heil und Unsterblichkeit.

2) Es ist möglich, dafs dieser Name vorzarathustrisch ist und etymologisch etwas anderes bedeutet, aber die Pârsen verknüpften diesen Sinn damit. Vgl. indessen Ys. 45, 8 „legen wir unsere Lieder nieder in Garô demâna“.

3) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist wohl „die Scheinende“, und die Brücke ist am Himmel zu suchen, sei es im Regenbogen, sei es — was noch wahrscheinlicher ist — in der Milchstrafse. Die Sterne stehen mit den Seelen der Gestorbenen in Verbindung.

4) Den Namen, welchen die Hölle später trägt, trifft man in den

Dort harrt ihrer ein ewiges Elend (sâdra), dort wohnt man in der Finsternis, dort ist endloser Jammer, und dort kommen die Drujaš den Verdammten mit scheußlichen Speisen entgegen [1]). Die Beschreibung gleicht im wesentlichen der von der Unterwelt, dem Lande, aus dem man nicht wiederkehrt, irṣit lâ taraṭ, bei den Babyloniern. Das Lehrstück von einer Läuterung und Rettung aller, auch der Bösen, kommt in den Gâthas nicht vor.

Daſs man sich diesen Lohn, diese Vergeltung als etwas dachte, was Gute und Böse unmittelbar nach dem Tode erwarte, geht aus den angeführten Stellen hervor. Aber anderswo wird deutlich auf die groſse Entscheidung am Ende der Weltgeschichte angespielt, auf das letzte Gericht, nachdem der gute Geist vollkommen Sieger geworden und die Macht der Drukhš durch Aša gänzlich gebrochen sein wird. Und wenn auch vieles in den Gâthas, was die landläufige Erklärung auf dieses jüngste Gericht bezogen hat, von der Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Ahura- und Daêvadienst verstanden werden muſs, so ist doch die Lehre, daſs bei der Vollendung der Welt die gerechte Vergeltung für Böse und Gute festgesetzt werden soll, diesen alten Urkunden keineswegs fremd. Mehr als einmal wird auf diese „Vollendung der Welt" [2]) hingewiesen, wann nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für alle das ewige Leben beginnen und ungestört fortdauern und Mazdas begehrenswerte Welt diese mangelhafte ersetzen soll. Eine gewaltige, allgemeine Feuerprobe, das schon erwähnte Ordâl im groſsen, soll dem voraufgehen [3]).

Gâthas nicht an. Dort ist nur die Rede von der Wohnung, demâna, oder der Schöpfung, dāmi der Drukhš. Vgl. Ys. 45, 7; 51, 15.

1) Ys. 31, 20; 45, 7; 51, 13. Vgl. 49, 11; 51, 10.

2) Ys. 51, 6: apéma aṅhéuš urvaêsê.

3) Ys. 51, 9. ranôibyâ sind hier die beiden Scharen, die zum Gericht kommen; khšnûtem ist die Entscheidung aibî aḫvahû, in

Dann ist das höchste Gut für die, welche Mazda nach Wunsch verehrten, das allerschlechteste für die, welche ihm nichts gegeben haben [1]). Die Priester, welche hier den Opferkuchen und den heiligen Trank weihten, werden dort Herren sein über haurvatâț und ameretâț und haben von selbst Zutritt durch ihr mächtiges Māthra [2]). Die Daêvas und die Menschen, welche ihnen dienen, mögen diese Verheifsungen für trügerisch halten; die Sänger halten sich dessen fest versichert, dafs es so kommen wird zu der von Mazda bestimmten Zeit [3]).

9. Die Pflichten des Frommen.

Ebenso wenig als eine Religionslehre kann ein vollständiges System der religiösen Ethik aus den spärlichen Resten der ältesten Lieder der Zarathustrier abgeleitet werden. Aber die Hauptgedanken, welche das sittliche Leben des frommen Mazdayasniers regierten und die im jüngern Avesta weiter ausgeführt sind, werden auch schon in den Gâthas ausgesprochen.

Der dominierende Gedanke ist die bekannte Trias: dafs es nicht genug ist durch Thaten das Gute zu üben und das Böse zu bekämpfen, sondern dafs man auch achten mufs auf Wort und Gesinnung. Das wird in den Gâthas auf verschiedene Weise ausgedrückt. Für „Gesinnung“ kommt „Weisheit“ vor, und sie wird auch wohl zerlegt in „Wille, Neigung und Wahl“ oder „Glaube“ [4]), aber auch die spätere Formel: „in Denken

---

den beiden Welten. Dakhštem, Zeichen, Merkmal, hier auf das rote Feuer und das geschmolzene Metall bezogen, mufs natürlich verstanden werden als „Probe“, „Untersuchung“.

1) Ys. 51, 6; vgl. 43, 5.

2) Ys. 44, 17.

3) Ys. 48, 1.

4) Ys. 48, 4 ahyâ zaošéñg uštiš varenéñg; 51, 21 cistî statt mananhâ.

(Gesinnung), Worten und Thaten" wird schon gebraucht[1]. Dabei wurde dann das Denken oder die Gesinnung der Leitung Mazdas, des Allweisen, die Thaten derjenigen Ašas, des Genius der Gerechtigkeit, der Ordnung und des Kultus, die Worte derjenigen Sraošas, des himmlischen Hörers und Sprechers, in Gemeinschaft mit Khšathra unterstellt.

Aber wie grofsen Wert sie auch dem Wort zuschreiben mochten, die Propheten legen vor allem grofsen Nachdruck auf die Thaten, weil die Gesinnung sich in ihnen noch viel besser offenbare als in den Worten. Thätigkeit steht bei den Zarathustriern obenan. In eignem Verdienst suche man seinen Lebensunterhalt; wer nicht eifrig die Erde bebaut und durch Förderung des sefshaften Lebens das Gebiet Mazdas ausbreitet, ist sein wahrer Verehrer nicht[2]. Die Lehre der Heilspropheten ruht in gewissem Sinne auf philosophischer Grundlage, aber dennoch verlangen sie nicht, dafs man die tägliche Arbeit preisgeben solle für die Einsamkeit und stille Betrachtung, oder dafs man die Welt verleugne mit ihren Freuden und Pflichten. Aller Asketismus ist dem Mazdadienst fremd. Bei einer Reform, die sowohl sozialer wie religiöser Art war und mit der Frömmigkeit die Übung des Ackerbaus so innig verknüpfte, liefs sich das in der That nicht anders erwarten.

Diese Wertschätzung eifriger Arbeit schlofs jedoch Mitleid für die Armen nicht aus. Der kleine Mann, der fromm ist, wird höher geachtet als der reiche und angesehene Bösewicht, und zu den Pflichten der Frommen gehört nicht nur, dafs er sich Mazda weiht und Daêvas und Khrâfstra-Menschen abschwört, sondern er mufs in

1) Ys. 33, 14; 53, 2 manaṅhâ ukhdhâiš šyaothanâišcâ.

2) Siehe Ys. 31, 15; 51, 5. Hier ist der Landmann, (vâstryô) „durch Thaten rechtschaffen" und ein gutes Verständnis der Anbetung besitzend (hā̌s hukhratuš nemaṅhâ), eine Art Typus des Frommen.

Gerechtigkeit und gutem Sinn auch „Mazdas Arme“ unterhalten [1]). Ich kann mich der Vermutung nicht erwehren, dafs mit diesen Armen Mazdas nicht etwas dergleichen gemeint ist, was Ludwig der Heilige le menu peuple de nostre Seigneur nannte, sondern vielmehr in erster Linie wenigstens die Sänger, Prediger und Priester selbst, die von den Gaben der Gläubigen, vorzüglich des Königs und der Notabeln leben mufsten.

Wäre das Lied, welches von Pourucistîs Hochzeit handelt, nicht so verdorben und dadurch schwer verständlich, so würde man mit gröfserer Sicherheit sagen können, wie die zarathustrischen Reformatoren über die Ehe dachten. Soviel steht fest, dafs sie nach ihrer Ansicht durch die Religion geweiht werden mufste, dafs die Frau den Mann ehren sollte als Reine den Reinen, dafs sie die Lehren der Propheten zu beherzigen und so „das Leben Vohumanôs“ kennen zu lernen verpflichtet war. „Habt einander in Aša, in Gerechtigkeit und Frömmigkeit lieb, das wird euer Haus glücklich machen!“ so lautet die Ermahnung für die zukünftigen Gatten [2]). Die Lehre von der ḫvaêtvadâta, der Heirat unter den nächsten Verwandten als der heiligsten, sucht man in den Gâthas vergeblich. Die Heiligen der Urzeit, Zarathuštra, Frašaoštra, Dé Jâmâspa heirateten in eine andere Familie als die eigene. Die Verwandtenheirat ist weder zarathustrisch noch arisch. Es mufs eine Landessitte gewesen sein, welche sich später in die mazdayasnische Religion einschlich — oder, wenn dies nicht, dann ein Mittel, welches man erdachte, um das Blut einer kleinen arischen Minorität oder einiger Adelsgeschlechter rein zu erhalten.

Feindesliebe und Verträglichkeit gehörten nicht zu den Tugenden, welche die Prediger der Lehre Mazdas ihren

1) Ys. 47, 4; 34, 5.
2) Ys. 53, 3—5.

Hörern einschärften. Im Gegenteil, man glaubte der guten Sache Abbruch zu thun, wenn man sie protegierte oder ihnen half. Wer am besten ist gegen den Frommen (ašâunê), er sei Verwandter, Diener oder Freund, und eifrig für die Erde (gavôi, die Kuh) sorgt, der gehört zu den Landleuten nach dem Herzen Ašas und Vohumanôs. Aber es ist Pflicht und Mazda wohlgefällig, durch Wort, Geist und Fäuste dem Bösen Übeles zu thun. Ihm gegenüber keine Sanftmut! Den Lügendiener, der Haus und Dorf, Gau und Land dem Elend und dem Tode ausliefert, „unterweise man mit dem Schwerte"! Das Verderben, von Rachsüchtigen ausgesonnen, kehre sich gegen sie, so dafs ein elendes Leben ihr Teil werden möge! Kurzum, die wahre Lebensaufgabe des Frommen ist, den Bösen zu schlagen. Thut er das nicht, zeigt er sich wohlgesinnt gegen den Lügendiener, so ist er selbst ein solcher. Geht er dem Bösen nicht zu Leibe, wenn er die Macht dazu hat, so ist er selbst auf dem Wege nach den Wohnungen der Drukhš [1]. Man konnte in jenen Tagen heftigen Kampfes, als jede Verständigung mit dem Feinde dem Verrate gleichstand, kaum eine andere Losung ausgeben. Den Kampf, den die Reformer zu führen hatten, die Verfolgung, der sie ausgesetzt waren, erklären wenigstens ihre Unduldsamkeit. Unglücklicherweise hat die Religion, welche sie stifteten, den Stempel derselben bis in späte Zeiten behalten.

Kann der ethische Charakter der zarathustrischen Lehre nicht geleugnet werden, so versteht sich doch für eine Religion des Altertums von selbst, dafs diese Ethik

---

1) Ys. 33, 2; 31, 18; 46, 8; 48, 2: In aṅhéus vaṅuhî âkeretiš kann ich nicht mit der Tradition „die Vollendung der Welt", sondern nur die Vollendung des guten Lebens, der wahren Bestimmung des Frommen sehen; 46, 5 und 6 bestimmt, dafs ein Herrscher jemanden, der ihm ungehorsam ist, und ein Angesehener jemanden, der einem geschlossenen Vertrage untreu ist, öffentlich anzuklagen hat.

sich noch nicht, wenigstens noch nicht durchgängig über den Eudämonismus erhoben hatte. Beständig werden die Gebote anempfohlen durch die Erwähnung des Lohnes (mizhdem), welcher hier und dereinst des Treuen wartet, und mehrfach wird mit den furchtbaren Strafen gedroht, welche der Übelthäter in der Wohnung der Drukhš erleiden wird. Der Lohn, ein beliebtes Thema, besteht in Glück und Stärke hier auf Erden, und wie bereits gesagt wurde, in Heil und Unsterblichkeit im Himmel. Der Fromme ist sogar davon überzeugt, dafs er diesen Lohn durch seine Opfer verdient hat, wenn er seine Pflichten Mazda gegenüber erfüllte [1]). Dies hängt mit der eigentümlichen Weise zusammen, in welcher bei den Zarathustriern der Dualismus und die Vergeltungslehre ausgebildet sind, und ist eine notwendige Folge davon. Und wenn die Vergeltung auch in der Regel von Frömmigkeit und Gerechtigkeit abhängig gemacht wird, so heifst es doch auch wohl, dafs das höchste Gut für diejenigen bestimmt ist, welche die meisten Opfer bringen, das allerschlechteste dagegen das Teil derer sein wird, welche Mazda — oder seinen Priestern? — nichts geben [2]).

Aber schon schimmern hier und da höhere Gedanken durch. Heifsen die Frommen zuweilen [3]) alle Einswollenden, die Mazda mit Anbetung verehren, um sein Wohl-

---

1) Ys. 34, 15; 50, 5; in 50, 8 ist die Rede von Liedern, gesprochen um Segen zu erlangen (padâiš yâ frasrûtê îzhayâo), 51, 22 empfangen die noch Lebenden nicht minder als die Heroen der Urzeit — gemeint sind die in den vorigen Strophen genannten: Zarathuštra, Vištâspa, Frašaoštra, Jâmâspa und Maidhyomâoṅha — die Seligkeit (vahištem) für die Opfer, welche sie bringen. Ys. 34, 1 ist eine schwierige Stelle, aber soviel ist klar, dafs der Lohn für religiöse Handlungen, Worte und Anbetung Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und die Herrschaft des Überflusses ist, deren Erstlinge jedoch Mazda gehören.

2) Ys. 51, 6.

3) Ys. 51, 20.

gefallen zu erlangen, so ist doch auch die Rede von Einstimmigkeit der Seele des Wohlthätigen mit Aša [1]), von einem Streben, durch Thaten Mazda gleich zu werden und gewissermafsen seine Verkörperung auf Erden zu sein. Wer das Sittengesetz verletzt hat, die rechte Lehre, durch welche die Welt glücklich gemacht wird und die zuerst von Mazda dem Zarathuštra und von Zarathuštra der Welt bekannt gegeben wurde, fühlt sich schuldig gegenüber Mazda und den Ahuras und fleht ihn um Vergebung an, für „jede That, welche es auch sein möge" [2]). Und was in den jüngeren Büchern so sehr in den Vordergrund gestellt wird, tritt auch hier schon hervor: das Leben des echten Mazdayasniers ist ein Leben im Dienste Mazdas nach seinen ewigen Ordnungen, ein Kampf mit ihm und in seiner Weise gegen das Reich der Finsternis und der Lüge.

Besondere Auskunft über den Kultus geben die Gâthas natürlich nicht. Solche Vorschriften gehören in ein Gesetzbuch. Nur dann und wann wird der Kultus berührt. Aus dem Wenigen geht hervor, dafs er in der Hauptsache nicht von dem später üblichen verschieden war. Das „rote, heifse Feuer Mazdas" nahm dabei den ersten Platz ein. Die Opfergaben bestanden aus Fleisch [3]), aus dem Opferkuchen, der Haurvatâṭ, und wahrscheinlich auch aus einem gewissen Trank, der Ameretâṭ symbolisch darstellte; der letztere dürfte im Lauf der Zeit dem Haoma gewichen sein [4]). Hierbei wurden Mãthras

1) Ys. 34, 2. Der gute Geist und die Thaten des wohlthätigen Menschen (speñtaẖvyâ nereš) sind Schöpfungen Mazdas.

2) Ys. 31, 16 und 22.

3) Myazda, Ys. 34, 3. Ob die Pferde und das Kamel, welche in Ys. 44, 18 als Gaben für den Sänger erwähnt und dann Mazda geweiht werden, als wirkliche Opfergaben betrachtet werden dürfen, ist sehr die Frage.

4) Ys. 33, 8 und 9. Von dieser Vermutung war schon früher die Rede.

gesprochen und Opferlieder angestimmt. Der damit beauftragte Priester war, wie wir sahen, der Zaotar, der indische Hotar, und vielleicht hiefs der höchste Priester schon Zarathuštra, wie späterhin [1]). Mazda lehrt ihm, was sein Wohlgefallen ist bezüglich der Lobgesänge und des Kultus, und in Aša lernt er Gottes eigene Pfade kennen. Wie ein Freund seinen Freund unterweist ihn Mazda, wie er ihn verehren mufs mit einer seiner würdigen Anbetung. Der wahre Zarathuštra giebt seinem Gott sich selbst, die Seele oder Lebenskraft seines eigenen Leibes, lebt mit einem Worte ganz für seinen Dienst [2]). Von denen, welche Aša nicht bedenken, also ihre Pflichten gegen Gott und Menschen nicht erfüllen, ist Vohumanô, die gute Gesinnung, der Beschirmer der Frommen fern. Und weiter, als er sich von den wilden Frevlern entfernt, flieht Aša von denen, welche Aramaiti, obwohl sie wissen, wie sie von Mazda geliebt wird, mit Verleugnung Vohumanôs durch schlechte Handlungen vernachlässigen; die also die zweite Hauptpflicht des Frommen, die Bebauung der Erde, nicht beobachten [3]).

Ist demnach praktisch, in Wirklichkeit der Kultus des Zarathustriers nicht selten ein Dienen um Lohn, so ist doch eine reinere und erhabenere Anschauung nicht gänzlich zu vermissen, und manche Äufserungen zeichnen sich aus durch wahrhaft religiösen Geist.

10. Die jüngere Gâthaperiode.

Das Avesta enthält noch einige kleine, meist in Prosa und im alten Dialekt geschriebene Texte, welche — nach Sprache und Inhalt zu urteilen — entschieden jünger sind als die Gâthas. Aus ihnen lernt man eine etwas spätere Entwickelung der zarathustrischen Religion

---

1) Ys. 33, 6. 14 und passim.
2) Ys. 34, 12; 44, 1; 33, 14.
3) Ys. 34, 8.

kennen, welche, auf die Lehre der alten Lieder gegründet und von dieser in der Hauptsache nicht abweichend, dennoch in mancher Hinsicht modifiziert ist, während sie sich von der Lehre der im jüngsten Dialekt geschriebenen Bücher noch mehr unterscheidet.

Der älteste dieser gâthischen Prosatexte ist der Yasna der sieben Kapitel, Yasna haptanghâiti[1]), der aus einer wahrscheinlich für den liturgischen Gebrauch bestimmten Kombination verschiedener, ursprünglich selbständiger Stücke besteht. Er ist, vielleicht nach dem Muster der voraufgehenden Gâtha, in sieben Kapitel geteilt. Wahrscheinlich etwas späteren Ursprungs sind: der sogenannte kleine Srôš-yašt, der jedoch weder mit diesem Yašt, noch mit Sraoša etwas zu thun hat und nur durch ein Versehen mit beiden in Verbindung gebracht ist, obgleich das Stück vielmehr eine alte Formel ist, welche zum Opfer für die Wasser gehört[2]); das Māthra der Fruchtbarkeit, Fšušo-māthra, eine Verherrlichung Mazdas und der unter ihm wirkenden Himmelsmächte als Spender des Wachstums (fšûmâo), denen man sich weiht mit Mannen und Vieh — es wurde, wie sich aus der Einleitung ergiebt, als Gebet für die Landleute gebraucht[3]);

1) Dafs der Yasna haptanghâiti (Yasna 35, 3—41 ult.) älter ist als die andern gâthischen Prosastücke, erhellt aus Sprache und Inhalt, aber auch u. a. daraus, dafs im Âstaothwanem Ys. 13, 5—6 eine Stelle aus dem Ys. haptangh. (Ys. 39, 4—5) angeführt und dabei durch eine Anspielung auf die beiden ursprünglichen Geister der Gâthas eingeleitet wird, welche denken lassen sollte, dafs man die Gâthastelle nicht mehr recht verstand.

2) Ys. 56, 1—4 (§ 5 ist eine Aufzählung von Gebeten). Die 4 §§ kommen noch sporadisch vor Ys 15, 3; 63, 2; 65, 17 und 18. Das Versehen besteht darin, dafs man das erste Wort jedes § seraoša, das hier einfach „Gehör" bedeutet, für den Namen des Genius gehalten hat. Zum Opfer werden eingeladen aufser Ahura Mazda immer wieder die „guten Wasser", denen dann die Fravašis der Frommen, die männlichen und weiblichen Ameša speñtas und die gute Aši (Segen), die Aša begleitet, hinzugefügt werden.

3) Ys. 58. Das eigentliche Stück beginnt erst mit § 4, die

das mazdayasnische Glaubensbekenntnis (fraoreitiš hâithiš)[1], vielleicht das jüngste von allen. Mit diesem hat man verbunden: eine Lobpreisung (âstaothwanem)[2], in welcher die Ratus oder Herren angerufen werden, und eine kurze Weihformel (frastuyê)[3]. Wie klein und an sich unbedeutend diese Texte auch sein mögen: für die Geschichte des Zarathustrismus sind sie von wesentlichem Interesse[4].

Die Existenz des Glaubensbekenntnisses und selbst der anderen Formeln zeigt, dafs sich die Lage der Dinge geändert hat, seit die Saošyants oder ihre Nachfolger ihre Lieder dichteten und unter Widerspruch und Mühen ihre Predigt erschallen liefsen. Der Kampf ist vorüber, die Übermacht der Daêvadiener ist gebrochen. Die Gemeinde hat sich konsolidiert. Nicht nur Zarathuštra, Kava Vîštâspa, Frašaoštra und Jâmâspa, welche schon, als die Heilspropheten predigten, zur Vorzeit gehörten, sondern auch diese selbst sind Gestalten der Vergangenheit geworden, mit deren Wahl und Glauben der Mazdayasnier sich solidarisch erklärt[5].

---

§§ 1—3 bilden eine Einleitung über den Wert und die Macht dieses Gebets.

1) Ys. 12.

2) Ys. 13, 1—7.

3) Ys. 11, 17 und 18.

4) Aufser diesen Stücken sind noch im Gâthadialekt geschrieben Ys. 14, 1 und 2 und Ys. 42. Ersteres, das auch Vispered 5 noch einmal vorkommt, aber in anderer Redaktion und mehr mit dem jüngeren Dialekt in Übereinstimmung gebracht, ist schon nicht rein gâthisch mehr und besteht aus Citaten aus der ersten Gâtha und anscheinend auch aus einem andern, aber verloren gegangenen alten Texte. Das zweite ist ein Anhängsel zum Yasna haptanghâiti, offenbar verfafst, als das Gâthische keine lebende Sprache mehr war und die Religion sich bedeutend geändert hatte.

5) Ys. 12, 7. In Yasna 14, 1 ist zweifelhaft, ob die redende Person sich auf die Saošyañts beruft oder sich selbst zu ihnen rechnet. Aber es ist sicher ein Citat aus einem viel älteren Texte. Vgl. die vorige Anmerkung.

Er hat noch durchaus das Recht dazu. Die Religion der zarathustrischen Propheten hat sich entwickelt, oder wenn man will, modifiziert, was sich sogleich zeigen wird, aber im Prinzip ist sie nicht verändert und mit diesem Prinzip widersprechender Abgötterei nicht befleckt. Mazda ist im wesentlichen noch derselbe. Allmählich bekommt die Reihenfolge Ahura Mazda eine gewisse Stabilität, aber in den ältesten Stücken [1]) ist Mazda Ahura ebenso gebräuchlich, und auch die Bedeutung hat man noch nicht vergessen [2]). Ebenso innig wie in den Gâthas ist er auch jetzt noch mit Aša verbunden und herrscht mit ihm als die beiden besten Gebieter über das wahre Reich [3]), nur Vohumanô scheint etwas mehr in den Hintergrund getreten zu sein. Auch jetzt wird er hin und wieder einmal von Speñtô mainyuš unterschieden, obwohl er mit ihm eine Zweieinigkeit bildet, ein andermal, doch später, mit ihm identifiziert [4]). Aber er ist und bleibt, wenn auch die übrigen Geister mit ihm zusammenwirken, der Gröfste und Erste, dessen Herrschaft und Macht und Aufsicht sich über alles erstreckt, und dem stets der Vorrang bei den Opfern gebührt [5]). Fšumâo, der Ernährer, der Wachstumspender, ist ein neuer Name, der ihm beigelegt wird, aber die Idee, dafs von ihm der Segen über Vieh und Äcker kommt, ist nicht neu. Wenn er Beschirmer und Lehrer, Schöpfer von gâo und aša, von dem was wir die

---

1) Nämlich im Yasna haptangh. Siehe z. B. Ys. 39, 4 wo Ahura Mazda und Mazda Ahura in demselben § vorkommen.

2) Dies erhellt u. a. aus Ys. 41, 2, 3 und 4, wo Mazda heifst hâtãm hudãštemâ; aber vor allem aus Ys. 37, 3, wo folgendermafsen mit dem Namen gespielt wird: „ihn verehren wir âhûiryâ nâménî mazdâvarâ speñtôtémâ“.

3) Siehe Ys. 35, 1. 3. 5. 10; 41, 1. 2. 3.

4) In Ys. haptangh. Ys. 36, 1 und Fšuš. mã. Ys. 58, 6.

5) In Ys. haptangh. Ys. 35, 1. 10; 37, 2; 41, 3: Leben und Substanz der Frommen in den beiden Welten.

natürliche und die sittliche Weltordnung nennen könnten, der Wasser, der Bäume, der Lichter und der Erde heifst, so ist dies etwas, das in den Gâthas, teilweise sogar mit denselben Worten, ebenfalls gesagt wird [1]. Auch dafs er mit gewissem Nachdruck der Schöpfer von allem, was ist, genannt wird, und selbst dafs die Lichter, vor allem das gröfste der grofsen, die Sonne, als seine Incarnation betrachtet werden, steht zu der anderen Gâthalehre nicht im Widerspruch [2]. Von einem Aṅrô mainyuš als Nebenbuhler, der zwar weniger mächtig als Mazda ist, aber ihm doch gleichsteht, wird auch in diesen jüngern Gâthaschriften noch nichts gesagt. Selbst die Druhkš wird nicht genannt, nur die Daêvas, die ungerechten, das Schlechte ersinnenden, die bösartigsten, stinkendsten und elendesten aller Wesen, denen der gläubige Mazdayasnier, wie Zarathuštra das zuerst gethan hat, alle Gemeinschaft kündigen, ja die er ausspeien mufs [3], sie und alle, die ihnen gehören. Es ist das nur eine Ausführung dessen, was öfter in den Gâthas über das Abschwören der Daêvas gesagt wird. Nur fügt das Bekenntnis hier noch die Abschwörung der Gemeinschaft der Yâtus und ihrer Nachfolger hinzu, wovon die Gâthas noch schweigen. Aber das mufs Zufall sein. Denn yâtu, worunter hier jedenfalls keine menschlichen Zauberer, sondern wohl eine Art von Dämonen oder Gespenstern zu verstehen sind, ist ein altarisches, auch im Veda gebräuchliches Wort.

Welt- und Lebensanschauung sind auch ganz dieselben geblieben. Was für beide Welten das Beste ist (ubôibyâ ahubyâ), das ist mit Aša vereint zu leben,

---

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 9 paiti-âstar und fradakhštar; 37, 1.

2) Im Ys. haptangh. Ys. 36, 6.

3) Fraoreit. Ys. 12, 1 ff.

und das mufs man bedenken, aussprechen und vollbringen [1]). Beliebt ist die Idee, welche man mit den eigenen Worten der Gâthas wiedergiebt: „die Seele seines eigenen Leibes und alles, was zu einem guten Leben gehört“ Mazda zu weihen [2]). Dafs jetzt, nach der Bildung und Konsolidierung der Gemeinde, mehr als bisher auf das Bekennen des Glaubens gedrungen wird, liefs sich erwarten. Die Daêna, die in den Gâthas wiederholt angepriesene Lehre, wird jetzt näher bestimmt als die mazdayasnische, dann auch als die ahurisch-zarathustrische und als solche verherrlicht, die keinen Widerspruch duldet, den Gegner entwaffnet und Verwandtschaft zwischen den Menschen stiftet [3]). Ja, sie wird sogar schon personifiziert als das gröfste, beste und schönste aller weiblichen Wesen, welche sind und sein werden, als das Haupt der himmlischen Frauen [4]). Das charakterisiert die Periode. Der in dem Yasna der sieben Kapitel ausgesprochene Wunsch: dafs alle Gerechten zu einer dauerhaften, kräftigen, engverbundenen hakhema

---

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 3 und 8 sairî aṣ̌ahyâ verezênê. Vgl. Ys. 35, 1; 40, 2 und 41, 2 und 3. Die bekannte Trias „denken, sprechen und thun“ ist schon zu einer festen Formel geworden, obgleich der Begriff auch noch wohl einmal mit andern Worten ausgedrückt wird: siehe in Ys. haptangh. Ys. 35, 2; 36, 5; in Frast. Ys. 11, 17 und 18; in Fraor. Ys. 12, 8. Anders Ys. 35, 2 und wieder anders 36, 4.

2) Siehe Ys. 11, 18 und 14, 2 vgl. mit Ys. 33, 10 und 14.

3) Vgl. den Lobpreis der mazdayasnischen Lehre (daênayâs mâzdayasnôiš âstuitiš) Ys. 12, 8 und 9, der die Einleitung zu dem Âstaothwanem bildet.

4) Loc. cit. und Ys. 13, 1: ratu ghênânãm. Diese ghênas sind immer himmlische, niemals irdische Frauen. Das gilt vom Avesta wie vom Veda. Man vgl. alle Stellen: Ys. 1, 6; 2, 6; 3, 8; 13, 1; Visp. 1, 5; 2, 7; Yšt 2, 5 und 10. Vor allem jedoch in Ys. haptangh. Ys. 38, 1. — Ys. 13, 1 heifst die daêna u. a. parẽñdî, was hier reines Epitheton, ursprünglich aber der Name einer ostarischen Göttin, der des Überflusses ist, die hier gleichsam mit der personifizierten Daêna verschmolzen ist.

oder Gemeinschaft vereinigt werden möchten [1]), ist wenigstens bald erfüllt, denn die jüngeren Schriften dieser Periode zeugen von der Existenz einer festen zarathustrischen Gemeinde.

In der Sitten- und Pflichtenlehre ist weder Fortschritt noch Rückschritt spürbar. Man möchte fast sagen, dafs der Eudämonismus noch zugenommen hat. Der Fromme spricht gern von „dem Lohn, der ihm zukommt“ in dieser und der geistigen Welt, nämlich hier und dereinst unter die Herrschaft Ahura Mazdas zu kommen und einmal in die ewige Freude seiner Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Dies Verlangen ist die Stärke der Gläubigen. Beachtung verdient, dafs die Frauen von dieser Seligkeit nicht ausgeschlossen werden, sondern neben den Männern in beiden Welten einen gleichen Rang einnehmen [2]).

Hoch wird die Macht und der Wert des Gebets angeschlagen. Jedes Gebet, welches die wahren Kennzeichen besitzt (hucithrem), gut gedacht, gut gesprochen und gut vollbracht und mit Aša und Ârmaiti verbunden ist, ist ein Heilmittel und eine Waffe, welche gegen den Hafs der Daêvas wie der Menschen schützt und der man sich mit all den Seinen anvertrauen kann [3]). Natürlich mufs das nicht in allzu idealem Sinne aufgefafst werden. Die wahren Kennzeichen, von denen die Rede ist, sind wahrscheinlich mehr formal als geistig. Das wahre Gebet ist ein solches, welches der priesterlichen Ordnung entspricht, und die Macht, die es besitzt, wird wohl einigermafsen magisch gemeint sein.

Endlich hat auch der Ackerbau seinen hervorragenden Platz in der Pflichtenlehre behalten. Zwei Dinge müssen für den Gläubigen das Höchste sein: Dienst und Preis Ahura Mazdas und treue Versorgung der Mutter,

1) Ys. 40, 3 und 4.
2) Siehe u. a. in Ys. haptangh. Ys. 40, 1. 2; 41, 2 und 3.
3) Fšû. mãthra Ys. 58, 1—3.

die uns trägt (yâ nâo baraitî) und das Haupt aller irdischen Frauen ist. Und feierlich gelobt der fromme Zarathustrier in dem Bekenntnis, weder eines materiellen noch eines geistigen Vorteils wegen jemals zum Schaden und zum Verdorren der mazdayasnischen Niederlassungen mitzuwirken [1]).

In Geist und Charakter stimmen also Religion und Lehre dieser jüngern Gâthaperiode mit denen der ältesten überein. Aber es finden sich auch Unterschiede. Beide sind modifiziert, früher unbekannte Begriffe haben sich gebildet, bei den alten Predigern nicht vorhandene Vorstellungen sind aufgenommen. Und das ist nicht auf einmal, sondern allmählich geschehen. Es bestehen Differenzen nicht nur zwischen diesen Prosatexten auf der einen und den alten Liedern auf der andern Seite, sondern auch zwischen dem Yasna haptanghâiti und den kleineren Schriften, die sicherlich zu einem späteren Abschnitt dieser Periode gehören.

Im Yasna der sieben Kapitel begegnet man zuerst und wiederholt einer Benennung, welche später der stehende Ausdruck für die sieben höchsten Himmelsgeister wurde, hier aber offenbar noch alle von den Zarathustriern verehrten Himmelsgeister umfafst. Es ist der Name Ameša speñta, was die unsterblichen Wohlthäter oder im allgemeinen die gegen die Menschen günstig gesinnten Unsterblichen bedeutet. Damit ist nicht gesagt, dafs man schon jetzt alle später als die Yazatas bezeichneten Geister unter dem Namen Ameša speñtas verehrte. Nur das ist gemeint, dafs man alle höheren Wesen, welche damals neben Ahura Mazda von den Jüngern Zarathuštras angebetet wurden und die nicht auf eine Siebenzahl beschränkt, aber auch nicht zahlreich waren, vielleicht auch die seligen Verstorbenen, als die unsterblichen Wohl-

1) In Ys. haptangh. Ys. 35, 4 und 7. Âstaothw. Ys. 13, 1 und 2. Fraor. Ys. 12, 3 und 7.

thäter anrief [1]). Dies Wort scheint im alten Zarathustrismus den alten Ausdruck yazata, der auch im Veda schon auf die Götter angewandt wird (yajata) und daher schon zur ostarischen Periode gehörte, zeitweilig verdrängt zu haben [2]). Später sollte die letztgenannte Bezeichnung wieder aufkommen und für die dann sehr vermehrten Himmelswesen gebraucht werden, während der Titel Ameša spenta auf sieben der allerhöchsten beschränkt wurde. Es giebt eine Stelle, wo solch' eine Siebenzahl zwar nicht ausdrücklich erwähnt wird, aber doch durchschimmert [3]). Dort findet man sieben höchste Geister nacheinander genannt, wenigstens wenn man Mazda selbst mitzählt. Auf ihn folgt nicht wie gewöhnlich Vohumanô, sondern Aša, und dieser ist der Einzige, der spénta ameša heifst; dann Vohumanô, Khšathrem vohu, dann nicht Ârmaiti, die die ganze Reihe schliefst, und auch nicht Haurvatâṭ und Ameretâṭ, welche — sonderbar genug — in keinem der sieben Kapitel erwähnt werden, sondern die gute Lehre (vañhuyâ daênâ) und die gute Ehrfurcht (? vañhuyâ fšeratû), beide in den Gâthas noch abstrakte Begriffe, hier einigermafsen personifiziert. Es ist demnach wohl einige Neigung zur Vermehrung des Himmlischen vorhanden, aber diese geschieht doch im alten Geiste, nämlich durch eine Art Personifizierung abstrakter Be-

1) Siehe Ys 35, 1; 39, 3. — 37, 4 erhält Aša den Ehrennamen spéñtem amešem unter mehreren anderen, also als gewöhnliches Epitheton. Die Weise, in welcher 39, 3 von den Am. sp. „die mit Vohumanô zusammenwohnen" gesprochen wird, sollte denken lassen, dafs hier nicht die Himmelsgeister, wenigstens nicht diese allein, sondern die Seelen der Abgeschiedenen gemeint sind.

2) Ys. 41, 3 bezieht sich yazatem nicht auf Mazda, sondern auf die Opferspeise izhem, wie all' die andern Epitheta. Mufs es auf Mazda bezogen werden, dann ist es ein einfaches Prädikat, kein theologischer Ausdruck.

3) Ys. 37, 3—7. Die Zahl sieben kann m. E. nicht zufällig sein.

griffe; und der Hofstaat Mazdas bleibt immer noch sehr beschränkt.

Soweit sich das bei der fragmentarischen Beschaffenheit unserer Quellen beurteilen läſst, scheint der Dienst der Elemente jetzt gröſsere Dimensionen angenommen zu haben als in der ältesten Zeit. Im Yasna der sieben Kapitel wird wenigstens groſser Nachdruck darauf gelegt. Vor allem das schon in den Gâthas hochstehende Feuer und die Wasser, hier mit der Erde eng verbunden, empfangen besondere Verehrung. Man betrachte das nicht als reinen Animismus. Es ist vielmehr mythische Spekulation, die sich den alten naturalistischen Anschauungen und Gebräuchen anschlieſst, um sie für die reformierte Religion brauchbar zu machen. Das Feuer Ahura Mazdas wird mit den schönsten Ehrennamen benannt, aus denen die spätere Theologie nicht ohne Grund verschiedene Arten von Feuer gemacht hat. Der gewöhnliche Name ist Âtarš ahurahyâ mazdâo. Ein anderer ist urvâzištô, was hier allerdings nicht wie gewöhnlich „das lieblichste", sondern „das was die Wachstumskraft giebt" übersetzt werden muſs; die Überlieferung, teilweise damit in Übereinstimmung, aber mit ungerechtfertigter Beschränkung, macht daraus „das Feuer in den Pflanzen". Ein anderer lautet, und das ist der merkwürdigste, speništo mainyuš ahurahyâ mazdâo, der wohlthätigste Geist Ahura Mazdas. Dies wirft ein überraschendes Licht auf die Mystik der alten Zarathustrier. Das Feuer ist ein Geist, der wohlthätigste Geist Mazdas selbst, als Kraft des Wachsens die Lebenskraft von allem, in seinen Schöpfungen wirksam, im heiligen Altarfeuer auf Erden verkörpert, aber auch und vor allem, wie in allen Lichtern, so im schönsten dieser Körper, dem gröſsten der groſsen: der Sonne [1]). Man

1) Ys. 36. In § 1 kann thwâ thwâ mainyû spéništâ nicht bedeuten, was Darmesteter will: „c'est toi [o Feu!] et ta forme céleste,

nennt die Pârsis oft Feueranbeter, was sie zu Animisten erniedrigen würde. Allerdings beten sie das Feuer und das Licht an, aber nur das heilige Feuer und das heilige Licht, welches das sichtbare Symbol der hohen Gottheit ist. Im Feuer beten sie Ahura Mazda allein an. Was in den dabei üblichen Gebräuchen ursprünglich animistisch gewesen sein mag, wurde — und zwar nicht erst jetzt, sondern wahrscheinlich schon in der ostarischen Periode — zum Vehikel reinerer religiöser Gedanken umgestempelt.

Man könnte sie auch ebenso gut Wasseranbeter nennen. Denn auch den Wassern ist eines der sieben Kapitel gewidmet [1]). Auch hier handelt es sich nicht mehr um gewöhnlichen Animismus, auch nicht um blofse Mythologie, obschon die Vorstellungen derselben entlehnt sind, indem die Wasser selbst als himmlische Frauen (genâo), Wassernymphen [2]) personifiziert und — was vermutlich die zarathustrischen Propheten nicht gutgeheifsen haben würden — als die Gemahlinnen Mazda Ahuras vorgestellt werden. Sie werden mit der Erde,

---

o Spénishta!" Das erste thwâ kann sich wie das im Beginn des § nur auf Mazda beziehen. Der Sinn ist: „mit der Opferhandlung Deines Feuers nahen wir Dir zuerst, Mazda Ahura! Dir (nämlich) durch Deinen wohlthätigsten Geist (d. i. das Feuer)", wie in § 3 ausdrücklich gesagt wird: „Du (Feuer!) bist das Feuer Mazda Ahuras, Du bist sein wohlthätigster Geist, und dies ist der beste Deiner Namen." Vôi — voî liefs ich als zweifelhaft unerklärt, was an dem Sinn nichts ändert, da es sicher eine Partikel ist, vielleicht = ved. vâi (Darmesteter), „gewifs, wahrlich", und niemals „Kenner" oder dergl. heifsen kann. Darauf folgt dann: „wer das Feuer mifshandelt (verunreinigt), wird von Dir mifshandelt", ein Beweis, dafs die Strophe an Mazda gerichtet ist. In § 6 können die letzten Worte: „das (Licht) was die Sonne genannt wird" mit Mills als Glosse betrachtet werden, die Sonne ist doch jedenfalls gemeint. Wenn imâ raocâo „die Lichter" nicht voraufginge, würde man an das Feuer selbst denken können.

1) Ys. haptangh. Ys. 38.

2) Vairyâo, Ys. 38, 1 was ich mit vairi „See, Wasserbecken" in Verbindung bringe. Vgl. ved. vâr, Wasser, Nafs, Flüssigkeit.

die uns trägt, eng verbunden und heifsen deshalb ârmatayô, Aramatis [1]), weil sie ihr die Fruchtbarkeit geben und so den Ackerbau fördern. Göttinnen der Muttererde und fruchtbare Wasser sind in allen alten Mythologieen innig vereinigt. Die Idee lag schon in der Vorstellung von Ârmaiti bei den Gâthadichtern, ist hier aber weiter ausgeführt. Dort ist sie die geliebte Tochter Mazda Âhuras, hier sind die ârmaitîs seine Gemahlinnen, wie Ârmaiti später als solche gedacht wird; wahrscheinlich eine Folge der Verschmelzung Ahura Mazdas mit Géuš tašan. Nur durch solch' eine Verbindung konnten sie im zarathustrischen System einen Platz finden. Auch ist es Ahura Mazda, der ihnen all' die guten Namen giebt, unter denen man sie anruft und die der Verfasser des Kapitels wahrscheinlich als poetische Epitheta in Lobgesängen an die Wasser gefunden und zusammengestellt hat. Die späteren Theologen haben auf ihre gewöhnliche Manier in jedem dieser Namen die Bezeichnung einer besonderen Flüssigkeit gesehen. Ihre Erklärungen sind meist willkürlich, zuweilen sogar albern, ohne dafs der Text ihnen dazu das Recht, geschweige denn Veranlassung gäbe [2]). Es sind,

1) Vs. 38, 2. Der ganze § bezieht sich auf die Gewässer, aber insofern sie zu der fruchtbaren Erdmutter gehören. In § 5 werden sie durch mehr als einen Namen als „Mütter" bezeichnet: azîšcâ, mâterãscâ, matarô jîtayô. Auch in dem Bekenntnis Ys. 12, 2 wird Ârmaiti erwähnt als Beschützerin des Ackerbaus, denn ihre Anrufung steht dort in Verbindung mit dem Wegsingen von Diebstahl und Raub von der mythischen Kuh und von Schaden und „Dürre" von den mazdayasnischen Dörfern.

2) So finden sie in huperethwa, was „mit guten Furten, gut zu übersetzen oder zu durchwaten" bedeutet, die Feuchtigkeit des Leibes; in hûšnâthra, was „gut zum schwimmen" bedeutet, den Schweifs; in ahurâniš, was nur „die ahurischen, die göttlichen" bedeuten kann, die stehenden Gewässer, und in ahurahyâ, was auch nur „Ahura gehörig" heifsen kann, den Samen!

wie ausdrücklich gesagt wird, Namen, mehr nicht [1]). Aber unter diesen Namen wurden sie doch in dieser Zeit jedenfalls angebetet und mit Opfern geehrt, was für die älteste Periode der reformierten Religion nicht wahrscheinlich ist. Dafs ein ackerbauendes Volk, zumal in dem trockenen Irân, zur Verehrung der befruchtenden Wasser und der Muttererde besonders geneigt sein mufste, versteht sich von selbst.

Aufser dieser höchsten Wesen wird in der jüngeren Gâthalitteratur auch die Verehrung der Seelen, der Fravašis, und der Ratus oder Herren erwähnt. Der ersteren, welche schon in der alten Gâthalehre wurzelt, schenkt man jetzt besondere Aufmerksamkeit. Es sind die Seelen aller reinen Wesen, sowohl menschliche wie tierische, die man verehrt. An der Spitze der Tierseelen steht natürlich Géuš urva, an der Spitze der menschlichen stehen die Seelen aller Rechtschaffenen oder Frommen, wo sie auch geboren sein mögen, Männer wie Frauen, deren gute Personen (daênâo) siegreich den guten Kampf kämpfen oder gekämpft haben und nun vereinigt sind mit den männlichen und weiblichen unsterblichen Wohlthätern, die mit Vohumanô zusammenwohnen. Opfer werden ihnen dargebracht, wenigstens Verehrung als himmlischen Wesen. Ob das zu der ursprünglichen zarathustrischen Lehre gehörte, ist höchst zweifelhaft. Es scheint als alter Brauch, an dem das Volk hing, stillschweigend geduldet zu sein. Verstehen wir die etwas dunkele Stelle, wo von diesem Kultus die Rede ist, richtig, dann sucht der Verfasser den beschönigenden Anschein zu erwecken, dafs man den Seelen opfernd eigentlich Mazda selbst opfere und so nur thue, was man ihm schuldig sei [2]).

---

1) Ys. 38, 4.

2) In Ys. haptangh. Ys. 39. In § 4 fasse ich âiš als Dat. Plur. von aêm auf und übersetze mithin: atha thwa âiš yazamaidê:

Dasselbe gilt auch von der Verehrung der Fravašis. Auch diese wird mit der Mazdas in den engsten Zusammenhang gebracht [1]). Im Yasna der sieben Kapitel ist die Rede von den Fravašis der frommen Männer und Frauen, und in der Lobpreisung [2]) wird die der wohlgeschaffenen mythischen Kuh, die Gayô maretans, des sterblichen Lebens, des Protoplasten der Menschheit, und die Zarathuštra Spitâmas des Gerechten erwähnt. Hier zuerst treffen wir diese Lehre, die im Religionssystem der jüngeren Avestabücher einen so wichtigen Platz einnimmt. In den Gâthas wird sie nicht erwähnt. Das kann Zufall sein, und Argumente e silentio sind schwache Beweise. Aber es ist doch bemerkenswert, dafs man von einer so belangreichen und eigenartigen Vorstellung in den ältesten Urkunden nicht die geringste Spur findet. Es liegt daher einiger Grund zu der Vermutung vor, dafs sie nicht zu der ältesten zarathustrischen Lehre gehörte und erst in dieser Periode aufgekommen ist, oder, wenn sie schon früher zum Volksglauben gehörte, was nicht unmöglich ist, erst jetzt mit ihr verbunden wurde. Jedenfalls darf das, was die späteren Quellen über diesen Glauben und den von ihm ausgehenden Kultus lehren, nicht auf diese Periode übertragen werden, und wir können ihn nicht beschreiben und erklären, bevor wir ihn in seiner vollen Entwickelung wahrnehmen.

„so opfern wir in ihnen (den Seelen) Dir (Mazda)“. Siehe auch die folgende Anmerkung.

1) Ys. 37, 3 tém ašaunãm fravašîš narãmcâ nairinãmcâ yazamaidê. Wie man dieses sonderbare Wortgefüge auch auffassen mag, sei es indem man übersetzt „ihn und die Fravašis verehren wir“, wie Darmesteter thut, sei es indem man umschreibt „ihn verehren wir durch die Verehrung der Fravašis der frommen Männer und Frauen“, immer bezieht sich tém auf Mazda, und der Dienst steht also mit dem seinen im engsten Zusammenhange.

2) Âstaothw. Ys. 13, 7. Man sieht daraus, dafs die symbolisch-mythische Figur Gayô maretans schon sehr alt ist.

Eine andere, mit den beiden genannten nahe verwandte Lehre wurzelt schon in den Gâthas und bildet daher ohne Zweifel von Anfang an einen Bestandteil des zarathustrischen Glaubens. Ich meine die Lehre von den Ratus oder Herren, die in der Lobpreisung erwähnt wird [1]. Sie ist noch lange nicht, was sie später wurde, weder so mythologisch [2] noch so vollständig durchgeführt. Sie ist noch sehr einfach und, irre ich mich nicht, auch von etwas anderer Art. Der Ratu ist noch keineswegs, mindestens nicht ausschliefslich, ein geistlicher Herr, wie später in der Regel. Man hat diese Bedeutung mit Unrecht den alten Texten aufgezwungen. Hier pafst sie durchaus nicht. So ist der Ratu, das Haupt der vier Klassen von Herren, Hausherr, Dorfherr, Stammesherr, Landesherr, kein Geringerer als Ahura Mazda selbst, was hier noch nicht zu bedeuten braucht, dafs die Priester über den weltlichen Machthabern stehen, sondern nur die Oberherrschaft der Gottheit auch über die Herrscher und die Verantwortlichkeit dieser ihr gegenüber bezeichnet. Von den göttlichen Frauen ist die mazdayasnische Lehre die Ratu, und sie ist das, zusammen mit der Erde, auch bezüglich der irdischen Frauen; Ratu hat hier also den Sinn „die Erste, die Ehrfurchtgebietendste, die Vornehmste". Der Ratu des lieblichsten und besten Körpers, mit dem sicher die Sonne gemeint wird, ist das Feuer, Âtar Ahura Mazdas. Das sind die himmlischen Ratus, die genannt werden. Aber es giebt auch irdische, und diese sind jetzt noch, was wir die Ausgezeichnetsten, die Koryphäen nennen würden. Die der drei Stände z. B., der Vâstryô-fšuyañs, der Bauern und Viehhirten, der Rathaêstars, der Ritter, der Âtharvans, der Feuerpriester, sind — wie deutlich gesagt wird — die tüchtigsten und eifrigsten unter ihnen, bei den Âthar-

1) Ys. 13, 1—3.
2) Vgl. z. B. Vispered 1, 1 und Bundehiš 24 und 29.

vans die besten Kenner der mazdayasnischen Lehre. Nur wenn es weiter heifst, dafs die gemeinschaftlichen Ratus aller Stände, die zusammen die besten Verteidiger der Lehre darstellen, die Ameša speñtas und die weisesten, wahrhaftigsten, hilfsbereitesten, durch ihren Verstand ausgezeichneten Saošyañts ihre Lehrmeister sind, könnte man an geistliche Herren denken [1]). Jedenfalls ist die Vorstellung noch frisch und frei: ein geregeltes System, wie später, ist die Lehre der Ratus noch nicht.

Ist also die zarathustrische Religion, so lange der Dialekt, in welchem die ältesten Lieder gedichtet sind, wiewohl mit kleinen Modifikationen, eine lebende Sprache war, nicht stehen geblieben, sondern hat sie sich offenbar in der Richtung vom Philosophischen zum mehr Populären entwickelt; zeigt sie schon Neigung dazu, von einer lebendigen, aus religiöser Inspiration hervorquellenden Lehre langsamer Hand zu einem festen System zu versteinern; hat sie vielleicht sogar einige fremde Elemente aufgenommen, welche nicht zur ursprünglichen Verkündigung gehörten, aber unter dem Volke, bei welchem diese Verkündigung sich ausbreitete, existierten und beliebt waren — trotz alledem hat sie von ihrer alten Reinheit noch nicht viel eingebüfst. Man hat die Grundprinzipien des zarathustrischen Glaubens noch durchaus nicht verleugnet, sondern die neuen Bestandteile ziemlich gut mit ihnen in Übereinstimmung gebracht. Die Majestät Ahura Mazdas, seine Erhabenheit über Alles im Himmel und auf Erden wird nicht verkürzt; denn wenn von seinen Frauen die Rede ist, so mufs dies noch nicht mehr mythologisch aufgefafst werden, als wenn man ihm in den Gâthas Söhne und Töchter giebt. Auch in der Lehre von den bösen Geistern ist keine Veränderung eingetreten; man könnte sie fast noch einfacher nennen als die

1) Ys. 13, 3 aêšãmciṯ bezieht sich auf die drei eben genannten Klassen.

der Gâthas. Von Aṅrô mainyuš ist, wie gesagt, noch nicht die Rede, nur die Daêvas werden erwähnt. Und von all' den alten Volksgöttern und Heroen, die in der folgenden Periode acquiriert und zu zarathustrischen Yazatas umgeschaffen werden sollten, findet man hier noch keine Spur.

Anscheinend — denn die Quellen sind zu spärlich, um mit gröſserer Entschiedenheit sprechen zu können — ist im Kultus etwas mehr geändert. Der einzige Kultus, von dem die Gâthas deutlich sprechen, ist der des Feuers als des Alles durchdringenden, schöpferischen, wohlthätigen Geistes Mazda Ahuras Aber sie enthalten keine Anspielung auf Opfer, welche den Wassern, den Seelen und den Fravašis gebracht werden, wie das nunmehr geschieht. Ein Beweis ist dies Stillschweigen wiederum nicht [1]. Aber es giebt einigen Grund zu der Vermutung, daſs diese Opfer auch Bestandteile der Volksreligion waren, welche erst später in der zarathustrischen zugelassen wurden.

Aus dieser Zeit müssen auch die Gebete stammen, welche seitdem beim Kultus beständig gebraucht und immer wiederholt werden. Oder besser: man hat wahrscheinlich schon jetzt begonnen, ein paar alte Texte, die ursprünglich keineswegs dazu bestimmt waren, als Gebete zu gebrauchen und hat dabei einige andere verfaſst. Eins davon, das jedoch nur selten gebraucht wird, ist die letzte Strophe der Gâtha ahunavaitî [2]: „Lehre mich, Mazda! die besten Gebete und Werke, die Du in gutem Geist und Gerechtigkeit vorschreibst als Verpflichtung des Lobsingenden. Offenbare Du in Deinem Reich gnädig das wahrhaftige Leben.“

---

1) Das pluralische ârmaitîš — im Yasna haptangh. identisch mit den Wassern — kommt wenigstens einmal in den Gâthas vor.

2) Ys. 34, 15. In Zeile c, wo ich ferašêm daô „mache offenbar, bringe ans Licht, bringe zum Vorschein“ miteinander verbinde und haithyêm ahûm als das wahrhaftige Leben auffasse, ist jedenfalls, wie die Tradition mit Recht will, vom Leben nachmals die Rede.

Ein anderes ist das schon früher genannte Airyéma išyô, das den Genius der Bruderschaft oder der Freundschaft zu der Vereinigung zarathustrischer Männer und Frauen einladet, ein altes Anhängsel zur fünften Gâtha, das schon in frühester Zeit ein Gebet gewesen sein kann.

Das heiligste von allen ist das Ahuna-vairya-Gebet, wie es gewöhnlich heifst, aus dem in späteren Zeiten das allmächtige Schöpferwort Ormazds erwachsen sollte. Es ist weder formal noch material ein Gebet, sondern ein Spruch, ganz im Metrum der ersten Gâtha, und wahrscheinlich ein Fragment von einem alten, jetzt verlorenen Liede. Diesem Alter und seinem geheimnisvollen Charakter — denn als Fragment ist es schwer verständlich — hat es die hohe Wertschätzung zu danken, welche man ihm zuteil werden liefs. Von den vielen Übersetzungen, die man versucht hat, kann keine ganz befriedigen, mehr durch Schuld des Textes als der Gelehrten, die aus den wahrscheinlich mangelhaft überlieferten Worten einen vernünftigen Sinn herauszubringen bestrebt waren. Ich gebe die folgende Übersetzung statt einer besseren:

„Wo das gewünschte (d. i. das wahre) Leben ist, da ist die Ordnung aus Gerechtigkeit (Aša), welche die Thaten des Lebens von frommem Sinn schafft, und gehört Mazda Ahura das Reich, das er geschaffen hat zur Beschirmung der Armen (d. h. der verfolgten Gläubigen)“ [1]).

1) Die jüngste Übersetzung (von Darmesteter) spottet, so scharfsinnig sie auch sein mag, aller Grammatik. Die der ersten Reihe: „The will of the Lord is the Law of holiness“, die in der franz. Übersetzung noch ebenso gegeben wird, ist sehr geistreich, aber thatsächlich mifslungen. Doch hat er den rechten Weg gewiesen, indem er ahu und ratu nicht als weltlichen und geistlichen Herrn auffafste. Sicher wird damit nicht Mazda gemeint, möglich würde nur sein, dafs es auf Zarathuštra zu beziehen wäre. Die letzten Worte des Gebetes stimmen einigermafsen überein mit dem Schlusse der letzten Gâtha, aber ebenso mit andern Stellen, und unterscheiden sich zu sehr von ihm, um — wie Darmesteter meint — eine Imitation desselben zu sein.

Ein anderes vielgebrauchtes Gebet ist die verkürzte Nachahmung einer Gâthastelle und zu dem Zwecke verfafst, beim Kultus gebraucht zu werden. Es heifst nach den ersten Worten Yeńhê hâtãm. Die letzte Strophe der Gâtha vohukhšathra [1]) lautet folgendermafsen: „Mazda Ahura weifs, von wem mir um der Gerechtigkeit willen das Beste zum Opfer (geschenkt wird); die gewesen sind und sind, sie bete ich mit ihren Namen an, ihnen nahe ich mit liebevoller Huldigung.“ Hieraus hat man dieses Gebet gemacht:

„Von welchem und von welcher das Gute um der Gerechtigkeit willen zum Opfer (geschenkt wird), Mazda Ahura weifs es. Ihnen (masc.) und ihnen (fem.) bringe ich Opfer.“

Das gebräuchlichste endlich, obwohl nicht das heiligste, aber jedenfalls das kürzeste von allen diesen Gebeten ist das Ašem vohu. Es lautet folgendermafsen:

„Das Aša ist das beste Gut, es ist das Heil. Heil sei dem, was das Gerechte ist für Aša vahišta [2]).“

Auch dies ist kein Gebet, sondern ein Spruch, oder wenn man will, eine Art Ave! Es ist vielleicht noch etwas älter als das Yeńhê hâtãm, denn es ist noch in reinem Gâthadialekt verfafst, und es ist deshalb so beliebt, weil das Aša das gesamte Leben des frommen Zarathustriers beherrschte und er ihm den höchsten Wert beilegte.

---

1) Ys. 51, 22. Das Gebet ist nicht im reinen Gâthadialekt geschrieben, wie schon das erste Wort Yeńhê, statt des gâthischen Yêhyâ, beweist.

2) Man vgl. hierzu den Kommentar in Ys. 20, 1 ff. Ahmai könnte auch „für uns“ sein. Die Übersetzung der zweiten Reihe durch Darmesteter: „Bonheur à celui qui est saint de la sainteté suprême“ ist schon deshalb abzulehnen, weil das neutrale hyaṭašem niemals bedeuten kann: „ihm, der heilig ist“.

Viertes Kapitel.

Die zarathustrische Religion nach dem jüngeren Avesta [1]).

1. Einleitung. Allgemeine Betrachtungen.

Die jüngeren im gâthischen Dialekt geschriebenen Texte zeugten wohl von Wandlungen in der Lehre der Gâthas, aber in der Hauptsache blieben sie doch der ursprünglichen Verkündigung treu. Es wurden einige mythologische Vorstellungen mit ihr verknüpft, einzelne Bräuche, die zu dem alten Naturdienst gehörten, wie die Verehrung der Gewässer, wurden als dem zarathustrischen Geiste nicht widerstreitend wieder eingeführt und im allgemeinen grundlegende Ideen etwas weiter ausgeführt. Aber diese Prinzipien blieben doch ziemlich unverkürzt in Geltung, die Lehre nüchtern, der Kultus, soweit wir es beurteilen können, einfach. Der ausgesprochen ethische Charakter der Mazdareligion wurde nicht verleugnet.

In eine ganz andere Gedankenwelt versetzt uns das

1) Unter dem jüngeren Avesta verstehen wir alle uns erhaltenen Texte, die zwar in der avestischen Sprache, aber nicht im gâthischen Dialekt verfafst sind; also nicht nur den Vendidâd, den Vispered und die nichtgâthischen Kapitel des Yasna, welche zum grofsen Officium gehören, sondern auch die Yašts, das Khorda-Avesta und die noch übriggebliebenen Fragmente von verlorenen Nasks. Wir nennen es das „jüngere“, weil die gâthischen Texte offenbar seine Grundlage bilden, wenn es von der in diesen enthaltenen Lehre auch noch so sehr abgewichen ist.

jüngere Avesta. Die Fundamente der Lehre sind auch hier dieselben. Von dem, was die Gâthas predigen, wird nichts abgeschafft, es wird nur noch ein ziemliches Quantum hinzugefügt. Ahura Mazda wird nicht minder geehrt als früher. Ebenso die personifizierten Ideen, welche in den Gâthas seine Kinder oder Kreaturen heifsen. Man beschränkt sie sogar gewöhnlich auf sechs, giebt ihnen ausschliefslich den Namen Ameša-speñtas und stellt diese sechs an die Spitze der himmlischen Welt. Aber unter ihnen, die stärker hypostasiert, fast persönliche Götter geworden sind, steht nun ein Heer von Yazatas, neuen zarathustrischen Konzeptionen, alten Naturgöttern, wie Sonne und Mond, ja selbst altarischen Daêvas, von denen manche in Indien noch zu den Devas gehörten, wie Mithra, Tištrya und verschiedene andere. In der alten Lehre war dies auch schon geschehen, man denke an Aramati und an die Verehrung der Feuer und der Wasser, die wenigstens in der jüngeren Gâthaperiode im Schwange war. Aber man suchte damals dem, was man aus Natur- und Volksreligion behielt, wenigstens einen mystischen, am liebsten einen ethischen Sinn zu geben. Jetzt ist dies nicht mehr immer der Fall, denn das Ethische bildet oft nur einen dünnen Firnis und ist einmal sogar gänzlich beiseite geblieben. Dem Schöpfer von allem, was gut ist, steht nun ein hartnäckiger Widersacher als das Haupt aller Daêvas und Drujas gegenüber, der auf seinem eigenen Gebiet unbeschränkter Herrscher ist und, wiewohl minder mächtig als jener, doch all die guten Kreaturen verunreinigen und verderben kann, während er erst am Ende der Weltzeit überwunden werden soll. Gebräuche und Regeln sind eingeführt, welche selbst in den anderen Prosatexten nicht einmal angedeutet wurden, und das Haomaopfer ist das wichtigste geworden, ebenso wie bei den indischen Devadienern, womit im Einklang steht, dafs Haoma als Gott einen Ehrenplatz unter den zarathustrischen Yazatas

erhalten hat. Das sind nur erst die augenfälligsten Differenzpunkte, aber sie zeigen zur Genüge, daſs die mazdayasnische Religion in eine neue Periode eingetreten ist.

Ist hier nicht eine traurige Entartung an Stelle von Entwickelung zu konstatieren? Ein Rückschritt von einem beinahe monotheistischen Systeme zum Polytheismus, fast zur Abgötterei? Die alten Heilspropheten würden wahrscheinlich so darüber gedacht haben. Auch jetzt werden sicherlich die, welche an der überlieferten Lehre und ihren Institutionen treu festhielten, diese Neuerungen, mitgebracht von „den Atharvans, die von fern kamen“ [1]), sehr bedenklich gefunden haben. Und diese fühlten wohl, daſs viele Einspruch dagegen erheben würden. Die Mühe, welche sie sich gaben, um den Kultus der in zarathustrische Yazatas umgeprägten Götter als uralt und von Zarathuštra und Ahura Mazda selbst gutgeheiſsen hinzustellen, beweist es; sie empfanden, daſs eine Rechtfertigung notwendig war. Aber wenn auch die orthodoxen Mazdaverehrer recht hatten, wenn sie Anstoſs nahmen an dem, was sie hier geschehen sahen — daſs es geschah, war unvermeidlich. Neue erhabene religiöse Ideen, gereinigte, streng idealistische Kulte können in kleinerem Kreise, unter Hochgebildeten, Weisen oder Denkern, rein bewahrt und in Ehren gehalten werden, aber sie lassen sich nicht weiter verbreiten, ohne sofort etwas und stets mehr von ihrer Reinheit und Einheit zu verlieren. Die Menge des Volkes, die Minderentwickelten sind zwar geneigt, die neue Heilslehre anzunehmen, aber nicht auf Kosten von vielem, was ihnen und ihren Vätern

1) Ys. 42, 6 (Sp. 41, 33). Es ist die Litanei, welche dem letzten Kapitel des Yasna der sieben Kapitel angehängt und obgleich im Gâtha-Dialekt (nicht „dans le dialecte vulgaire“, wie Darmesteter sagt) geschrieben, dennoch ganz anderen Geistes und viel jüngeren Ursprungs ist als das Stück, hinter das man sie gestellt hat, überdies voll der albernsten Mythologie.

seit Jahrhunderten heilig und teuer war, und man sieht sich gezwungen, wenn man sie gewinnen will, jenem in dem neuen Religionssystem oder in dem neuen Kultus einen Platz einzuräumen. Es war notwendig. Sollte die zarathustrische Mazdaverehrung aus einer Theosophenschule oder einer kleinen Sekte eine mächtige Religion werden, die ins Volksleben eingriff und im stande war, die Nationen, bei welchen sie blühte, zur Erfüllung eines welthistorischen Berufes zu begeistern, dann mufste sie diesen Weg einschlagen. Hat sie dabei ihre ursprüngliche Einfachheit und Strenge verloren, so hat sie anderseits dadurch Macht gewonnen über die Herzen des Volkes, seine nationalen Erinnerungen und Überlieferungen vor dem Untergange bewahrt und wenigstens einen Teil seiner nationalen Poesie für die Nachwelt gerettet.

Wo diese neue Gestalt des Zarathustrismus entstanden ist, kann niemand mit Sicherheit sagen. Die Sprache, in der auch diese Urkunden geschrieben sind, ist nicht die altpersische und wahrscheinlich auch nicht die der arischen Meder. Sie ist identisch mit der der Gâthas — oder besser, ein nur wenig von ihr verschiedener Dialekt, vielleicht dieselbe Sprache in einer späteren Periode, vielleicht einfach die Mundart einer anderen Gegend. Es ist Grund zu der Annahme vorhanden, dafs das Gâthische in Nordirân, der andere Dialekt mehr im Osten, speziell im Südosten gesprochen wurde. Die bedeutende Rolle, welche die Verehrung des Haoma in diesen Schriften spielt, weist auf die an Indien grenzenden Landschaften Irâns, namentlich auf das Stromgebiet der Harahvaiti hin. Die politischen und ökonomischen Verhältnisse, welche in diesen Büchern vorausgesetzt werden, stimmen mit der Kulturstufe überein, welche wir dort erwarten können. Ob sie alle dort verfafst sind — geschrieben, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form sind sie erst viel später — ist eine andere Frage. Es

ist sehr wohl möglich, dafs einige von ihnen in Priesterschulen entstanden sind, welche in Westirân angesiedelt waren, obgleich es seltsam bleibt, dafs die Magier, die autoritativen Priester Medopersiens, auch in diesem Teile des Avesta nicht genannt werden. Die Yašts z. B. scheinen zum guten Teile in Persien oder Medien gedichtet zu sein, wenn auch nicht in der Landessprache, sondern in der durch den Kultus geheiligten. Aber der Ursprung der belangreichen Modifikationen, welche die zarathustrische Lehre nun erfuhr, scheint im Osten Irâns gesucht werden zu müssen. Das sind nicht willkürliche Annahmen, sondern Hypothesen, die einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit besitzen. Um sie zur historischen Gewifsheit zu erheben, dazu fehlen bis jetzt die Daten.

Nicht besser sind wir über die Zeit unterrichtet, wann diese Umwandlung der zarathustrischen Lehre sich vollzog. Nur so viel steht fest, dafs sie vor dem Ende der Achämenidenherrschaft geschah und wahrscheinlich lange vorher begonnen haben mufs. Die ältesten Berichte der Griechen beweisen, dafs das System, wie wir es im jüngeren Avesta finden, fertig war, ehe sie Kenntnis davon erhielten. Auch sind gewifs nicht alle Veränderungen auf einmal eingeführt. Zu den ältesten der neuen Bestandteile rechne ich den Haomadienst. Von den späteren können manche wohl erst im Westen, im eigentlichen Medien und Persien rezipiert sein. So unter anderen der Dienst des Mithra, des kriegerischen Gottes, dessen Name schon von altersher in Medien vorkommt, und der den kampflustigen Medern und Persern besonders teuer sein mufste. Indessen auch hier müssen wir uns mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit begnügen.

Die Bücher und Fragmente, aus denen das jüngere Avesta besteht, sind auch nicht alle gleich alt, und sie sind obendrein stark überarbeitet und interpoliert. Der älteste Teil des Vendidâd, Fargard 3—18, ist wohl älter

als das künstlich zusammengesetzte Ritual von Yasna und Vispered, welches der alte Staota-yesnya enthält. Die in dieses Ritual aufgenommenen Yašts, wie der grofse Hôm-Yašt, bestanden vermutlich eher als die Sammlung von Yašts, wie wir sie heute besitzen, wennschon diese letzteren sehr alte Stücke einschliefsen, die vielleicht noch zu der vorzarathustrischen nationalen Litteratur gehörten. Auch sind einige dieser Yašts, wie der zweite und dritte, viel jünger als die meisten anderen. Dennoch ist es nicht möglich, die Religion, von welcher das jüngere Avesta zeugt, in ihrer fortschreitenden Entwickelung zu schildern. Wir werden sie als ein Ganzes nehmen müssen, ohne den Versuch zu machen, eine scharfe Scheidelinie zwischen Früherem und Späterem zu ziehen. Nur bei manchen Einzelheiten, wo es sehr deutlich hervortritt, werden wir auf jenen Unterschied hinweisen.

Man berücksichtige dabei, dafs dieses ganze Kapitel noch viel weniger als das vorhergehende die Geschichte einer Religion umfafst, die wirklich so existiert hat. Es enthält vielmehr die Beschreibung eines religiösen und rituellen Systems, einer Religions- und Sittenlehre, die wahrscheinlich niemals und nirgends vollständig verwirklicht ist, abgesehen vielleicht von einem kleinen Kreise von Priestern und Theologen. Es ist ihr Ideal, welches sie in diesen Urkunden darstellten. Wenn wir in einem folgenden Kapitel zusammenfassen, was uns von der iranischen Religion zur Zeit der Achaemeniden bekannt ist, so wird sich herausstellen, wie sehr man von den Vorschriften der Atharvans abwich. Erst unter den Sâsâniden wurde das Avesta, und zwar nachdem es ergänzt, vielfach umgearbeitet und mit den Bedürfnissen der Monarchie in Übereinstimmung gebracht worden war, allgemein als die göttliche Offenbarung betrachtet und vom Staate als höchste Norm anerkannt.

2. Ahura Mazda.

Ahura Mazda, dessen Namen nun regelmäfsig in dieser Reihenfolge, jedoch als zwei getrennte Wörter geschrieben werden, behält auch im jüngeren Avesta seinen Platz an der Spitze aller Yazatas, wie jetzt die Himmelsgeister heifsen. In allen Litaneien und Lobgesängen hat er den Vorrang, und der erste Tag des Monats ist ihm geheiligt. Selbst wenn er, vielleicht erst gegen das Ende der Achaemenidenherrschaft, mit Mithra zu einer Zweieinigkeit verbunden, und dieser mithin ihm einigermafsen gleichgestellt wird, heifst er der „Herr der (ganzen bewohnten) Welt“, Mithra nur „Landes- oder Reichsherr“ [1]. Auch Zarathuštra wird nun eine Art Unterkönig, mit welchem Ahura seine Herrschaft über die Menschheit wenigstens teilen mufs. Wird ihm als dem gröfsten Yazata gehuldigt, weil er alle himmlischen oder geistigen Yazatas unter sich hat, so folgt unmittelbar darauf die Verherrlichung Zarathuštras, der als Haupt der irdischen Yazatas mit nicht weniger erhabenen Titeln geehrt wird [2]. Letzterer ist also der Statthalter der irdischen Ökonomie, eine natürliche Folge der seit langem bestehenden Lehre, nach

1) Die Vereinigung der Namen Ahura und Mithra, wobei der letztere voransteht, zu einem dvandva, ungefähr wie die von Mitra und Varuṇa. Ys. 2, 11 und 16 heifst Ahura šôithrahê paiti, Mithra daiṅhupaiti. Die Namen für „Land“ sind in allen Sprachen doppelsinnig. So drückt der Titel der persischen Könige khšayathiya dahyunâm, den die babylonische Übersetzung bald durch šar matâti kiššat (?) ameluti (König der Länder der ganzen Menschheit), bald durch šar matâti ša napḫari lišanu gabbi (König der Länder der Gesamtheit aller Sprachen) wiedergiebt, ihre Weltherrschaft aus. Aber dafs im Avesta šôithra mehr umfafst als daiṅhu, erhellt aus Yt. 10, 75. Darmesteters Erklärung: „Herrschaft über die Natur (š. p.) und politische Landesverteilung (d. p.)“ ist also richtig, wenn wir die Natur hier auf die bewohnte Welt beschränken.

2) Ys. 16, 1 und 2. Der Gegensatz mainyaom — gaêthîm kann hier schwerlich etwas anderes als = „himmlisch—irdisch“ sein, obgleich die Wörter ursprünglich eine andere Bedeutung haben.

welcher er der Mittler ist, der die Offenbarung zuerst, schon seit der Schöpfung, von Ahura Mazda empfängt und sie den Menschen mitteilt. Das bleibt er auch jetzt, und die Gottheit ermutigt ihn immer mehr zu fragen und zeigt sich geneigt, diese Fragen immer wieder zu beantworten [1]. Die zarathuštrische Frage wird jetzt sogar personifiziert und unter die Yazatas eingereiht. In der Theorie bleibt mithin Mazda der Höchste, aber durch die Ausdehnung, welche einige Kulte, wie der des Haoma, später der des Mithra und der Anahita gewonnen haben, scheint seine Verehrung einigermafsen in den Hintergrund gedrängt zu sein.

Der Schöpfer aller Dinge ist er geblieben, und er wird jetzt dem Anschein nach sogar mit Géuš tašan, wie früher bereits mit Speñta mainyu, völlig identifiziert. Man hat in der Reihenfolge, in der die Schöpfungen Ahura Mazdas aufgezählt werden, semitischen Einflufs erkennen wollen. In der That werden sie in einem der Yašts [2] auf sechs zurückgeführt, wenigstens soweit das Materielle in Frage kommt, und zwar in folgender Anordnung: der Himmel, die Wasser, die Erde, die Pflanzen, der Stier, von dem die Tiere, und Gaya (maretan), von dem die Menschen abstammen (wenigstens nach der Auffassung der späteren Lehre). Der zarathuštrische Autor fügt dann natürlich „die Welt der Gerechtigkeit (aša)" hinzu. Diese Anordnung stimmt allerdings mit der in der babylonischen Schöpfungserzählung überein, aber mit

1) Vend. 18, 13 nennt Ahura Mazda sich paiti-vacištèm parštem: „der, wenn er gefragt wird, am meisten geneigt ist zu sprechen".

2) Yšt. 13, 86. — Ys. 19, 1, welche Stelle hierbei auch wohl angeführt wird, hat eigentlich mit der Reihenfolge der Schöpfungen nichts zu thun, obschon der Anfang mit der zitierten Stelle des Yašt übereinstimmt, denn auf die Pflanzen, denen hier der Stier voraufgeht, folgen zuerst das Feuer Ahura Mazdas, dann der Fromme, und dann Daêvas, Khrafstras (die doch sicherlich keine Kreaturen des guten Gottes sind), dann die Menschen, die gesamte körperliche Welt und alle guten Dinge, geschaffen von Mazda und Aša.

der hebräischen der Genesis nur bezüglich der letzten drei. Doch ein festes System besafsen die Mazdayasner nicht. Vielmehr waren sie bestrebt, bei der Verherrlichung von Mazdas reiner Schöpfung so vollständig wie möglich zu sein. So in der langen Litanei der Schöpfung in Fargard 19 des Vendidâd, welche man als von Ahura Mazda selbst Zarathuštra in den Mund gelegt betrachtete. Dort gehen die Erde und die Gewässer vorauf, dann folgt der reine (Himmels-)Baum und das Meer Vourakaša, in dessen Mitte dieser Baum steht, dann erst kommen der höchste Himmel, das unendliche Licht und verschiedene Paradiese, dann stehen inmitten von allerhand himmlischen und anderen mythischen Wesen, wie der Fisch Kara, aus dem alle Fische hervorgegangen sind, die Gâthas als besondere Schöpfung und die sieben Weltteile (Karšvar), aber merkwürdig genug werden weder die Tiere, noch die Menschen, noch selbst beider Protoplasten erwähnt [1]).

Aber vor allem, bevor Himmel oder Erde oder irgend etwas anderes geschaffen wurde, so lehrt der Baghan

---

1) Vend. 19, 45 ff. Es ist einer der jüngsten Bestandteile des Vendidâd. Die Erde wird als „durch Ahura“, das Wasser als „durch Mazda“ geschaffen bezeichnet. Warum, und was der Unterschied ist zwischen ahuradhâta und mazdadhâta, kann ich nicht sagen. Vourakaša ist zwar eigentlich der Himmelsozean, aber der ḫvanvañt asman liegt höher. Das eigentliche Licht heifst hier ḫvadhâta, sich selbst das Gesetz gebend (nicht: durch sich selbst geschaffen). Der hier auch genannte mythische Ort Misvâna gâtu ḫvadhâta wird von der Tradition als der Ort aufgefafst, wo die überflüssigen guten Werke aufbewahrt werden, welche man beim jüngsten Gericht zur Herabminderung seiner bösen Thaten in Anrechnung bringen kann, das spätere haméstegān, eine Art Fegefeuer. Darmesteter betrachtet die Worte jedoch mit Recht als Synonym des ewigen Lichthimmels, anaghra raocâo. Es ist der Ort, wo der (himmlische) Lohn nach eigenem Gesetz ausgeteilt wird. Soviel ich sehe, auch nicht verschieden von dem Himmel Ahura Mazdas, möge er nun vahišta ahû oder garo nmâna genannt werden.

Yašt [1]), hat Mazda das heilige Gebet Ahuna vairya geschaffen, das darum so grofse Wundermacht besitzt und dem, der es getreulich spricht, dieselbe Macht verleiht.

In der Vorstellung, welche das jüngere Avesta von Ahura Mazda giebt, mufs man verschiedene Elemente unterscheiden, populär-mythologische, poetische Bildersprache und theologische Spekulation. Man kann vermuten, dafs die letztgenannte das jüngste ist, aber es ist nicht ganz sicher. Populär ist die Vorstellung — und sie ist jedenfalls alt, denn man findet sie eigentlich schon in den Gâthas — dafs die Gottheit in dem Himmel Garonmâna wohnt. Dort sitzen die Himmelsgeister auf goldenen Thronen um ihn her, mit Nairyô-sanha, dem Feuergeist, neben ihnen, und wenn die gestorbenen Frommen nahen, so verläfst Vohumâno seinen Sitz und geht ihnen entgegen, um sie zu bewillkommnen [2]). Poetische Bildersprache dagegen ist es, wenn es heifst, dafs Ahura Mazda, zugleich mit Mithra, Rašnu und Speñta Ârmaiti, sich mit dem Himmel kleidet wie mit einem sternbesäeten Gewande, das aus geistigem Stoff gewoben ist und dessen Enden nicht zu sehen sind; eine Bildersprache, die

---

1) Der Baghan Yašt ist ein Kommentar zu den heiligsten Gebeten. Ys. 19, 1 ff.

2) Vend. 19, 31 ff. Nairyô-sanha, mit dem nach dortiger Angabe die Gerechten (ašavanô) zusammenwohnen, ist der wohlbekannte Feuergott der Ostarier Nâracamsa, der im Veda mit Agni identifiziert wird. Hier (19, 34) wird von ihm gesagt: astô mazdâo ahurahê mrûidhi nairyô-sanha. Mrûidhi hat sich wahrscheinlich aus dem folgenden Satze hier eingeschlichen, giebt hier keinen Sinn und mufs sicher gestrichen werden. Asta übersetzt die Tradition und natürlich Darmesteter mit ihr: „Freund", Justi: „Gesandter" (von as gehen), de Harlez: „Diener". Man könnte geneigt sein, das Wort auch hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Körper" zu nehmen, denn wie die Sonne kann auch das Feuer wohl der Körper der Gottheit heifsen. Porphyrius wufste schon, dafs der Körper des Oromazes dem Lichte gleicht, wie sein Geist der Wahrheit. Vgl. Rapp, ZDMG XIX, S. 49. Man hat mit Recht bemerkt, dafs Ahura Mazda für die zarathustrischen Theologen eigentlich konsubstantiell mit dem Licht sei.

Herodot vielleicht Anlaſs zu seiner unrichtigen Mitteilung gegeben hat, daſs die Perser die Rundung des Himmels selbst als Gott verehrten. Aber es ist schon reine Theologie, wenn gelehrt wird, daſs er in der unendlichen Zeit schafft, daſs er unfehlbar an Verstand, unfehlbar in seiner Allwissenheit, daſs er immer wach und nüchtern ist, im Gegensatz zu den von Soma trunkenen Devas, die man verabscheute [1]). Und im Anfange des Yasna wird die ganze Lehre über den Allerhöchsten folgendermaſsen zusammengefaſst: „Ich rufe an und rede zu dem Schöpfer Ahura Mazda, dem strahlenden, voller Herrlichkeit, und dem gröſsten, besten, schönsten, stärksten, verständigsten, schön von Körper, dem obersten aus Gerechtigkeit, dem sehr weisen, allewege Freude spendenden, der uns geschaffen, der uns gebildet, der uns ernährt hat, der der allerwohlthätigste Geist ist.“ Wie jeder sieht, eine für diese Zeit und bei diesem Volke merkwürdig reine ethische Konzeption. Denn daſs es sich hier um keine jüngere Lehre handelt, die unter dem Einfluſs abendländischer Spekulation entstanden sein könnte, sondern um eine Lehre aus der Blütezeit des altpersischen Reiches, geht daraus hervor, daſs nicht nur späte griechische Schriftsteller, wie Dio Chrysostomus oder Plutarch, sondern auch Xenophon diesen Gott der Perser bereits kannte, und alle ihn beschrieben als den Schöpfer aller guten Dinge, den Erhalter und Regenten der Welt [2]), wie wir ihn ja auch aus den Inschriften der Achaemeniden kennen lernen werden.

Aber das poetisch und ethisch Erhabene wird nicht von allen verstanden. Wer meinen könnte, in dem nach Ahura Mazda benannten und ihm besonders geweihten

1) Vend. 19, 20. Yt. 12, 1. Aḫvafnô abaṅhô an der erstgenannten Stelle ist buchstäblich = „ohne Schlaf und ohne Ruhe“. Adhaoyô in dem schönen Anfange des Yašt ist = „ohne Irrtum, unfehlbar“.

2) Vgl. die Stellen bei Rapp, ZDMG XIX, 47 ff.

Opferhymnus die reinste Gotteslehre der Zarathustrier zu finden, würde sich getäuscht sehen. Man findet in ihm hauptsächlich eine Reihe von Ehrennamen, die dem Schöpfer beigelegt und in der zu Anfang des Liedes ausgesprochenen Überzeugung zusammengestellt wurden, dafs in diesen Namen eine wunderbare Kraft liege, und dafs der, welcher sie kenne, eine unwiderstehliche Macht gegenüber allen Geistern des Reichs der Finsternis besitze. Uud offenbar entsprach diese kleinliche Spielerei sehr dem herrschenden Geschmack, denn mehr als eine Hand ist in dem Yašt deutlich zu erkennen. Der ursprüngliche Autor, der die avestische Sprache noch sehr gut schrieb begnügte sich wahrscheinlich mit fünf bekannten Epitheta: Beschirmer und Schöpfer (pâjušca dâtâca), Erhalter und Wisser (thrâtâca zhnâtâca) und wohlthätigster Geist (mainyu speništa). Aber ein anderer, der die heilige Sprache nicht ordentlich zu schreiben verstand, schob etwa zwanzig weitere ein, die er offenbar nicht ohne Anstrengung zusammengebracht hatte. Ein späterer, sprachlich noch weniger geübter, aber fleifsigerer Interpolator verstand gegen vierundfünfzig zusammenzubringen [1]). Ein trauriger Beweis dafür, dafs der Geist entschwunden war.

Dies war jedoch noch ein relativ unschuldiges Theologenvergnügen. Ärger ist es, wenn in anderen Yašts nicht nur die Autorität Ahura Mazdas benutzt wird, um

1) Der Hôrmezd-Yašt, obgleich er der höchsten Gottheit geweiht ist und an der Spitze der ganzen Sammlung steht, ist einer der jüngsten. Der erste Interpolator Yt. 1, 7 hat seine zwanzig dadurch erhalten, dafs er Ahura und Mazda jedes für sich besonders zählte, den Namen des Amšaspand Aša vahišta hinzufügte und drei Namen noch einmal in anderer Form wiederholte. Die 54 des zweiten Interpolators sind dadurch zu stande gekommen, dafs 16 von den anderen 20 noch einmal aufgenommen, 14 die Superlative hinzugefügt und ferner eine Anzahl wiederholt wurden. Eine scharfsinnige Rekonstruktion des Yašt in seiner ursprünglichen Gestalt hat Bartholomae in seinen Arischen Forschungen I, 149 ff. versucht.

die Einführung einiger altirânischer Gottheiten als gut zarathustrischer Yazatas zu rechtfertigen und ihren Kultus als orthodox zu empfehlen, sondern man ihn sogar so weit in das Menschliche herabzieht, dafs er mit Zarathuštra als Erster genannt wird, der solchen unzarathustrischen Wesen in Airyanem vaêjô, dem arischen Stammlande, Opfer darbrachte. Man müfste sich sonst dieses Opfern als ein ihnen gastfrei dargebotenes gemeinsames Opfermahl vorgestellt haben.

3. Die Ameša Spentas und andere zarathustrische Yazatas.

Bezeichnete der Name Ameša speñta in der jüngeren gâthischen Periode wahrscheinlich alle Himmelsgeister, die man verehrte, und selbst alle seligen Frommen, so findet man von diesem allgemeineren Gebrauch im jüngeren Avesta nur noch ein vereinzeltes Überbleibsel. So werden mit Mazda und seinen sechs Trabanten ein einziges Mal auch das Feuer Ahura Mazdas, Géuš urva und Géuš tašan zu den unsterblichen Wohlthätern gerechnet [1]), und ist später noch von dreiunddreifsig derselben die Rede. Einmal wird der Name sogar wahrscheinlich von den Sternen gebraucht, und dann wohl von diesen als den Seelen der Verstorbenen [2]). In der

1) Ys. 1 und 2. Das Feuer Ahura Mazdas wird darin ausdrücklich genannt: yaêtuštema amešanãm speñtanãm, was man gewöhnlich erklärt als den A. sp., der am schnellsten kommt, den hilfreichsten. Dagegen heifsen Ys. 16, 4 die bekannten sechs die erstgeschaffenen, heilsbegierigen Geschöpfe Ahura Mazdas, und wird das Feuer erst angerufen, nachdem der Name A. M.'s noch einmal wiederholt ist, und Ys. 66, 1 werden Sraoša und das Feuer A. M.'s, des hohen Herrn des Kultus, sehr deutlich von den heiligen oder wohlthätigen Unsterblichen unterschieden.

2) Yt. 7, 3 vgl. mit 8, 1. An der erstgenannten Stelle heifst es: „Sobald der Mond sich zeigt, gehen die A. sp.'s auf, sammeln ihr Licht oder ihre Glorie und verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde.“ An der zweiten Stelle wird ungefähr dasselbe von den funkelnden Sternen

Regel jedoch sind sie nun auf sieben beschränkt, mit Ahura Mazda an der Spitze, und diese sieben wurden als eine Art Erzengel über die jetzt so zahlreich gewordenen Himmelsmächte erhoben, deren allgemeine Bezeichnung das auch bei den Indern nicht ungebräuchliche Yazata (skr. yajata) wird. Ihnen gebührt dann auch vor allem Lob und Anbetung, Opferspende, Verherrlichung und Gebet, ihnen gehören das Leben und alle Güter des Lebens, und auf schimmernden Pfaden steigen sie hernieder, um bei dem Gottesdienst der Frommen gegenwärtig zu sein. Die schönsten Ehrennamen erkennt man ihnen zu, diesen Unvergänglichen, diesen gut regierenden Fürsten, diesen guten Gebern mit dem guten Auge (verezi-dôithra), Schöpfern, Bildnern, Erbarmern und Versorgern, Beschirmern und Begünstigern aller Schöpfungen Mazdas, die diesem auch bei der Schöpfung der neuen Welt nach der Auferstehung am jüngsten Tage mehr als alle anderen Yazatas zur Seite stehen werden. Aber vorzüglich wird ihre Einigkeit betont. Eins sind sie, diese sieben, eines Sinnes und einig in Wort und That, eins auch mit Ahura Mazda, der ihrer aller Vater und Lehrmeister ist. Denn sie lesen einander in der Seele, und alle sinnen sie nach über Wohldenken, Wohlreden und Wohlthun und über Garô-nmana, den Himmel [1]). So wird die Siebenzahl eigentlich eine Siebeneinigkeit in Mazda und wird auf mystische Weise ausgedrückt, dafs die sechs von ihm unterschiedenen Personen eigentlich nur Eigenschaften oder Wirkungen von ihm selbst sind. Es ist in der That eine Ergänzung des Gottesbegriffes, ein Versuch, in das Eine das Mannig-

---

gesagt. Mit diesen A. sp.'s und Sternen können natürlich die sieben Planeten nicht gemeint sein, denn diese sind bei den Iraniern böse Wesen.

1) Diese Skizze der Lehre von den Ameša spentas ist hauptsächlich den beiden Parallelstellen aus dem Farvardin- und dem Zamyad-Yašt entlehnt, Yt. 13, 82 ff. und 19, 15 ff. Vgl. auch Ys. 14, 1 und 2.

faltige einzuschliefsen, weil in dem Namen Ahura Mazda, buchstäblich genommen, nur die hohe Weisheit Gottes angedeutet wird [1]). Die Keime dieser Vorstellung kann man schon in den Gâthas finden, und sie geht vielleicht noch weiter zurück, denn von der Willensidentität der Âdityas ist auch bei den Indern die Rede.

Nimmt man jeden dieser Ameša speñtas für sich, so findet man Stellen genug im jüngeren Avesta, welche beweisen, dafs man ihre ursprüngliche ethische Bedeutung noch nicht vergessen hatte, aber hier und da auch Spuren der traditionellen Lehre, die ihnen ganz andere, realistische Funktionen zuschrieb. Zunächst werden sie, wenigstens im Khorda-Avesta, aus abstrakten Ideen mit neutralen oder weiblichen Namen männliche Genien; sogar die sehr weiblichen Haurvatâṭ und Amĕrĕtâṭ heifsen Herren [2]). Den Namen der Ârmaiti, die, wie früher bemerkt ist, ursprünglich auch als Göttin der Erde gedacht wurde, gebraucht man einige Male für die Erde selbst; den Aša vahištas, der offenbar schon zum Genius des Feuers erniedrigt ist, für das Feuer selbst. Khšathra vairya kann an einigen Stellen keine andere Bedeutung als „Metall" haben; man weifs, dafs er in der späteren Lehre aus dem Genius des Reiches, d. h. des Reiches Ahura Mazdas, zum Beschirmer der Metalle wird. Haurvatâṭ und Ameretâṭ, die Genien von Speise und Trank der Himmlischen, der Unsterblichen, deren Namen selbst Heil (buchstäblich: Vollkommenheit) und Unsterblichkeit bedeuten, werden zuerst, und in sehr natürlicher Weise, die Stiller von Hunger und Durst, obgleich dies nicht mit der gâthischen Lehre harmonierte, welche

1) Schon Rapp, ZDMG XIX, 64 hat etwas Ähnliches bemerkt. Aber wenn er die A. sp.'s „marklose Personifikationen, Gestalten ohne Fleisch und Blut, blofse Abstraktionen" nennt, dann gilt dies nur für die Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt und in den Spekulationen der Priester, nicht für die Volksvorstellung.

2) Sîrôze 1, 6 und 7.

beiden als ausschliefslich himmlischen Gaben die irdischen Segnungen von Kraft und Ausdauer gegenüberstellte. Schliefslich wurde umgekehrt der erste zum Genius der Wasser, der zweite zu dem der Pflanzen; durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird, ist schwerlich noch festzustellen. Aber für das letztere findet man im Avesta noch keinen sicheren Beweis [1]). Ebensowenig sinkt in unseren Urkunden, die jüngsten nicht ausgenommen, Vohumanô noch zu dem Range eines Herrn der Tiere herab, wozu die spätere Lehre ihn erniedrigt. Dafs er wohl einmal als himmlischer Typus des Menschen vorkommt und sein Name dann einfach „der Mensch" bedeutet, ist erklärlich und kommt schon in den Gâthas vor [2]). Wir werden nicht versuchen, die grofsen Wandlungen in ihrer Bedeutung, welche manche Ameša speñtas mithin schon in dieser Periode, wenn auch wahrscheinlich erst gegen das Ende derselben erfuhren, sämtlich zu erklären. Bei einzelnen ist dies unmöglich. Aša vahišta ist zwar ein Begriff, der alles, was schicklich, geziemend, pflichtmäfsig ist, die ganze Gerechtigkeit umfafst, aber als Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus konnte dieser Genius von selbst der Schutzpatron des Feuers werden. Von Ârmaiti, Haurvatâṭ und Amĕrĕtâṭ sprachen wir bereits. Aber was den Genius des Himmelreiches, der göttlichen Herrschaft, zum Herrn der Metalle machen konnte, ist

---

1) Für ârmaiti als Erde, aša vahišta als Feuer, khšathra vairya als Metall vergleiche man die bei Justi, HB. der Zendsprache, in voce angeführten Stellen. Nach ihm, siehe bei haurvatât und amĕrĕtât, sollen diese Wörter an zwei gleichlautenden Stellen die flüssigen Opfergaben und das Holz des Opfers bedeuten, was die natürlich auch von Darmesteter befolgte traditionelle Erklärung ist, aber aus dem Texte ist das nicht zu entnehmen. Vielmehr mufs hier umgekehrt das erste als draona, das zweite als flüssige Opfergabe aufgefafst werden.

2) Vgl. hier auch Justi, HB. der Zendsprache, voc. manañh, c. Die meisten dort besprochenen Stellen sind gâthisch.

nicht deutlich. Die späteren Theologen wissen dies zwar. Die Herrschaft, die sie als Königtum überhaupt auffassen, wird aufrecht erhalten und ausgebreitet durch die Waffen, und diese sind von Metall [1]). Der Grund mufs natürlich ein anderer sein, der sich jedoch jetzt unserer Kenntnis entzieht. Weit eher möchte ich die Ursache in der uralten Verwandtschaft der Begriffe „Reich" und „Reichtum" suchen und demgemäfs an den Geldwert der Metalle denken [2]).

Wie Vohumanô als Bahman der Herr der Tiere geworden ist, ist nicht weniger rätselhaft. Aber wenn man bemerkt, dafs die Ritualisten unter seinen Helfern den Mond und die Seele des Rindes voranstellen, und dafs aus dem Samen des getöteten protoplastischen Rindes, der im Monde (gaocithra) gereinigt ist, Menschen und Tiere entstehen, dann findet man in dieser mythischen Vorstellung vielleicht die Brücke zu der späteren Lehre, welche jedoch in der von uns behandelten Epoche noch nicht gebildet zu sein scheint.

Vohumanô wird im Gegenteil im jüngeren Avesta eher erhöht als erniedrigt. Er bleibt nicht nur der vornehmste der auf das engste mit Ahura Mazda verbundenen Ameša speñtas, sondern jener schafft erst, nachdem er mit ihm überlegt hat, und von den Ameša speñtas heifst es, dafs sie mit ihm zusammenwohnen, weil sie eigentlich von ihm gezeugt und hervorgebracht sind [3]). Ja, man könnte fast an Identifikation von Ahura Mazda und Vohumanô denken, wenn man liest, dafs Speñta Ârmaiti

---

1) Vgl. das unedierte Bruchstück aus dem grofsen Bundahiš, übersetzt von Darmesteter, Zend-Avesta II, 305 suiv.

2) Ich denke hier an den δημιοῦργος πλούτου des Plutarch, womit sicherlich nicht Haurvatâṭ gemeint sein kann, wie man gewöhnlich annimmt. Hierin mufs vielmehr Khšathra stecken. Der δ. εὐνομίας, mit dem man Khšathra identifiziert, ist vielmehr vañhuyâ daêna, das gute Gesetz oder die gute Lehre.

3) Mâta bûṭa, Visp. 11, 12.

und Aša zuerst von allen reinen Kreaturen geschaffen sind, wonach Vohumanô, der ihnen immer voraufgeht, zu den ungeschaffenen Himmelsmächten gerechnet würde [1]).

Ârmaiti behält ihre doppelte Rolle als Schutzgeist der Erde und Personifikation des rechten Denkens, aus dem die religiösen Lieder und Sprüche hervorgehen. Die Macht über die bösen Geister, welche man diesen heiligen Texten beilegt, wird folglich als die ihrige betrachtet. Sie bricht ihren Angriff, verwirrt ihren Verstand, lähmt ihre Hände [2]). Durch ihren Blick macht sie den Mörder kraftlos [3]). Sie ist es, der man alle Kenntnis von Gâthas und Yasna, aber auch die Antworten auf alle Fragen verdankt [4]). Das ist die eine Seite ihres Wesens. Dagegen ruft Yima sie als den Schutzgeist der Erde an, wenn er diese ausbreitet [5]). Zu ihr, mit Mazda zusammen, betet man um Gesundheit für das Vieh, die Männer und den frommen Nachwuchs, auf dafs alle Hausgenossen Sommer und Winter auf ihrem Gebiete wohnen mögen [6]). Aber wehe dem, der den guten Ackerbauer, den wahren Frommen nicht mildthätig behandelt. Die erzürnte Göttin stürzt ihn zur Strafe für seinen Geiz in die Finsternis, die Welt des Schmerzes, den schlimmsten Ort, den tiefsten Abgrund [7]).

Die Verehrung Sraošas, des Genius der Offenbarung,

---

1) Visp. 19, 2.

2) Yt. 1, 27. aêšãm mufs auf böse Wesen gehen. Die beiden letzten Reihen der Strophe verstehe ich nicht.

3) Yt. 1, 29. Als Beschirmerin gegen die Dämonen wird sie auch mit Ahura Mazda zusammen angerufen, Vend. 8, 21.

4) Vend. 18, 51.

5) Vend. 2, 10 und 18. Sie heifst dort sogar die Wohnung, deren Meister (paiti) Ahura Mazda ist.

6) Ys. 16, 10.

7) Vend. 3, 35. Sie darum zu einer in der Tiefe wohnenden chthonischen Göttin machen zu wollen, ist keineswegs gerechtfertigt. Darmesteter that dies in seiner englischen Übersetzung. In der französischen wiederholt er jedoch diese Ansicht nicht.

der in den Gâthas als der Hörer und der Gehorsame der Mittler zwischen den Himmelswesen und den Menschen ist, hat im jüngeren Avesta einen hohen Aufschwung genommen [1]). Mit lebendigen Farben, in Bildern, die teilweise der Naturmythologie entlehnt, aber nicht ohne poetische Erhabenheit sind, schildert ihn der Srôš-Yašt, wenigstens wenn wir das Lied von prosaischen Zusätzen der späteren Theologen befreien. Er zuerst von allen Geschöpfen Mazdas hat nach reinem Ritus, mit baresma in der Hand und die heiligen Lieder singend, Ahura selbst, die sechs Ameša speñtas und die Dyas, welche die Welt schuf und beschirmt [2]), verehrt, und umgekehrt

1) Die Quellen, aus denen wir die Kenntnis des jungavestischen Sraoša schöpfen müssen, sind zum Teil sehr jung. Die älteste und wichtigste ist der Srôš-Yašt, Ys. 57, von dem Srôš-yašt-hadokht eine jüngere, verkürzte Redaktion ist. Viel später ist das merkwürdige Gespräch zwischen Sraoša und der Drukhš, Vend. 18, 30—59. In dem Yašt ist allerdings die Rede von den fünf Gâthas des Spitama, des frommen Zarathuštra, die er singt nach dem Metrum, dem Yasna haptanghâiti und dem Fšûšomãthra und von noch anderen Texten, bezüglich deren wir nicht wissen, ob wirkliche Bücher damit gemeint sind (wie paiti-parštó-sravañhem, (vgl. Yt. 5, 91 parštô-vacañhô). Ys. 57, 8 und 22. [Vend. 18, 51 nennt nur dies letzte mit den Gâthas und dem Yasna (l. c.).] Es leidet jedoch keinen Zweifel, dafs die Passage des Yašt, wo diese heilige Litteratur aufgezählt wird, ursprünglich nicht dazu gehörte. Sie ist Prosa, während der metrische Teil nur vom Ahuna-vairya redet.

2) Wer diese páyu thworestara sind, hat von jeher den Auslegern Kopfzerbrechen verursacht. Die Tradition denkt an zwei Funktionen Mithras, Darmesteter an Mithra und Ahura, die mehrfach in dieser Weise zu einem Dvandva verbunden werden. Wie seltsam es auch scheinen möge, ich meine doch, dafs sie keine anderen sind als die beiden Geister, mainyû, die auch in Str. 17 als die Schöpfer der Welt genannt werden, speñta und añra. Añra mainyu ist für den Dichter dieses Yašt noch kein böser Geist, der Ahura Mazda feindlich gegenübersteht, und von diesem letzteren, der schon genannt ist, werden hier die beiden Schöpfer unterschieden. § 32, wo Añra mainyu als böser Geist genannt wird, ist ein späteres Einschiebsel in das alte Lied. Für den Dichter sind Tod (mahrkât), Aêšma und die Haênas mit der Daêvadrukhš und Vidhôtuš die wichtigsten bösen Geister. Vgl. Str. 25.

kommt auch ihm ein Haoma-Opfer zu. Hat doch Haoma selbst ihm auf dem höchsten Gipfel der Hara-bareza, des Götterberges, wo auch sein glänzender Palast steht, schon ein Opfer gebracht. Aber nicht nur ein himmlischer Priester, auch ein Heilsprophet ist er, der grofse Lehrer, der den reinen Glauben, das Gesetz Mazdas, über die Erde verbreitet, und durch dessen siegreiche Autorität, Wissenschaft und Weisheit die unsterblichen Wohlthäter selbst durch die sieben Weltteile gehen. Ein himmlisches Viergespann von Rossen, helleuchtend ohne Schatten, führt ihn mit unerreichter Schnelligkeit von der einen Seite des Himmels nach der anderen, und dreimal am Tage, dreimal in der Nacht durcheilt er das Karšvare Ḫvaniratha, diese Menschenwelt, mit seiner Waffe, dem Wunderwort Ahuna vairya, in der Hand. Darum können Unheil, Verderben und Widerwärtigkeiten das Haus nicht treffen, wo man ihn gastfrei empfängt. Kein böser Geist kann ihm jemals widerstehen. Er fürchtet keinen von ihnen, aber sie zittern und krümmen sich vor ihm. Er zerschmettert ihnen den Kopf mit seiner gewaltigen Keule, er, der Mutige, Schnelle, Starke, Heldenhafte, Hocherhabene, der nach jedem Siege triumphierend zurückkehrt in die Versammlung (vyakhman) der Ameša speñtas, wohin er von rechtswegen gehört. Niemals ruht er, der allezeit Wachsame, der keinen Schlaf gekannt hat, seit die beiden Geister diese körperliche und geistige Welt schufen und demzufolge der Streit der beiden Mächte begann. Mit erhobenem Schwert steht er um Mitternacht, die lebendige Welt beschirmend, und sicher und ruhig, wie in einer wohlbewachten Festung, schlummern die armen Frommen, beide Männer und Frauen.

Wir werden in dieser schönen Konzeption keinen Naturgott suchen. Sraoša ist eine echt zarathustrische Schöpfung von altersher, eine personifizierte Abstraktion, wie sein Name andeutet, der Genius des Gehorsams und

daher der göttlichen Offenbarung. Jetzt wird er die Personifikation der göttlichen Offenbarung nicht nur, weshalb ihn der Genius der Wahrheit Arsti begleitet, sondern der ganzen Religion, der siegreichen, die sich mit unglaublicher Schnelligkeit verbreitet, gegen welche die Mächte der Finsternis und der Unwissenheit nichts vermögen, und die alles Unheil vom Haupt des Frommen abwendet; das Ideal des wahren Atharvan zugleich, der, während alle schlafen, die Nächte betend und sinnend durchwacht und das reine Feuer unterhält, vor dem die Daêvas fliehen. Den Naturmythen sind die Züge des poetischen Bildes entlehnt, der Yazata selbst ist eine rein ethische Figur. Und dafs in der Volksreligion der Hahn, Parôdarš, der emporschauende Vogel, wie die Frommen, nicht Kahrkataš, wie die schlechtredenden Menschen ihn nennen, sein heiliger Vogel wurde, darf nicht aus einem alten animistischen Kulte abgeleitet, sondern mufs bei dem Genius der Wachsamkeit als natürliche Symbolik betrachtet werden. Ist er es doch, der zu bestimmten Stunden der Nacht den Frommen weckt, um das Feuer zu unterhalten, und ihn des Morgens zum Gebete ruft. Im Kampfe gegen den Schlafdaêva Bušyãšta ist er dadurch Sraošas Bundesgenosse. So ist, was sich ebenso leicht erklärt, Sraoša selbst der Bundesgenosse und Mitstreiter des Genius der Treue, des Feindes von Lügen und Unwahrheit, Mithras, und als der Dichter des diesem Gott geweihten Liedes beschrieben hat, wie Mithra und Rašnu die Schänder von Wahrheit und Treue, die Mithro-drujaš, hüben und drüben einander zutreiben, sagt er zugleich, dafs Sraoša sie diesen beiden Beschirmern der Gottesfürchtigen zubläst [1]). Man würde

1) Yt. 10, 41. Sraošô ašyô vispaêibyô naêmaêibyô hãmvâiti paiti thrâtâra yazata: Der fromme S. bläst sie von allen Orten zusammen nach den zwei schützenden Göttern. In Str. 52 ist S. mit Nairyô-sanha Mithras Mitstreiter.

sich jedenfalls täuschen, wenn man daraus schliefsen wollte, dafs er früher ein Windgott gewesen sein müsse.

Ganz eigenartig ist das Gespräch Sraošas mit der Drukhš, welches Vend. 18 hat. Der Autor will die Reinigungen und die Büfsungen vorschreiben, welche man nach einigen Übertretungen des Reinheitsgesetzes oder unwillkürlichen Befleckungen zu beobachten hat. Und um diese Vorschriften eindringlicher zu machen, stellt er es so dar, dafs die Drukhš selbst Sraoša dies enthüllt, dafs vor allem, nach ihrem eigenen Zeugnis, solch ein bewufster oder unbewufster Übertreter fleischliche Gemeinschaft mit ihr gepflogen habe. Die Drukhš, zitternd vor der drohenden Keule des Yazata, redet ihn mit höflichen Worten an und giebt, widerwillig, aber von Furcht getrieben, vollständigen Aufschlufs, obgleich sie selbst mit Scheltworten überhäuft wird. Es ist nur die Einkleidung eines besonderen Gesetzes, aber sie beweist, wie hoch man die Macht der Yazatas über die der Dämonen erhaben achtete.

Haben die Ameša speñtas und Sraoša in dieser Periode eine schärfer umrissene Persönlichkeit erhalten, als sie ihnen in der gâthischen zugeschrieben wurde, so war es nur natürlich, dafs sich die Theologie, als sich die neue Religion in weiteren Kreisen verbreitete, in dieser Richtung fortentwickelte. Die Dichter selbst hatten den Weg dazu gebahnt. Aber damit begnügte man sich nicht mehr. Manche Begriffe, die in den Gâthas noch nicht mehr als solche, noch ganz unpersönlich sind, werden im jüngeren Avesta zu persönlichen Yazatas erhoben und dementsprechend verehrt. Rechtschaffenheit und Wahrheit, die wahre Lehre und die Weisheit, die göttliche Erleuchtung sind dafür die sprechendsten Beispiele.

Was recht und wahrhaftig ist, wird nun in der Welt der Himmelsgeister repräsentiert durch die Yazatas Arštâṭ (Aršti), Erethé, Rasâstâṭ und vor allem durch Rašnu.

Rašnu razišta, die rechtschaffenste Rechtschaffenheit, hat unter diesen vieren die gröfste Bedeutung. Er hat seinen eigenen Yašt, in dem er eingeladen wird, bei verschiedenen Arten von Gottesurteilen (vara) gegenwärtig zu sein, und in dem er vorgestellt wird als in allen Teilen des Weltalls weilend, von den sieben Weltteilen an bis zu dem ungeschaffenen Licht und den himmlischen Paradiesen. Die Einladung ist jedoch zuerst allein an Mazda selbst gerichtet, geht dann aber unvermerkt auf Rašnu über, der auch in der That nichts anderes ist als die Personifikation des unfehlbaren und allwissenden Gottes [1]). Bei seinem Namen einen falschen Eid zu schwören, wenn man vor dem kochenden Eidwasser steht, ist eine ebenso grofse Sünde, als Mithra zu betrügen [2]). Die Wahrheit ist sein Gesetz). Bei der Cinvaṭ-Brücke, über welche die Frommen zum Himmel emporsteigen, hält er mit Mithra und Sraoša die Wacht [4]). Vermutlich ist es griechischer Einflufs gewesen, der aus diesen dreien Totenrichter werden liefs, und die spätere Tradition, nach welcher er für die Seelenwäger Arstâṭ und Zamyaṭ das Gleichgewicht hält, ist vielleicht ägyptischen Ursprungs. Aber jedenfalls stehen alle diese Vorstellungen mit seinem ursprünglichen Charakter im Einklang.

Cista oder Cistî, die Weisheit, ist ein altzarathustrischer Begriff, der sogar in dem Namen von Zarathuštras Tochter Pôurucistî vorkommt [5]), und ebenso steht es mit Daêna, das mehrmals in den Gâthas für die neue Lehre, den wahren Glauben [6]) gebraucht wird. Beide werden nun

1) Rašn-yašt, Yt. 12. Auch Vend. 4, 55 kommt Rašnu bei dem Gottesurteil.

2) Vend. 4, 54 f.

3) Afrin Paigh. Zart. (Yt. 23 Westerg.) 7. Vgl. auch Yt. 12: aršukhdhahē vacaṅhô yaṭ frâdat-gaêthahê khš.

4) Vend. Pehlvi 13, 9 Citat, Darmesteter ZA. III.

5) Selbst Ys. 51, 16 ff. fafst Mills, The Gâthas², p. 186, Cištî = Sophia als Eigennamen auf.

6) Die „Lehre“, der wahre „Glaube“ scheint mir die beste Über-

als Cista razišta und Daêna mazdayasnî persönliche Yazatas, denen der Dîn-Yašt geweiht ist. Obwohl unterschieden, werden sie doch nicht geschieden und von dem Verfasser des dürftigen Stückes einander völlig gleichgestellt [1]). Die Verehrung der mazdayasnischen Lehre und der wahrhaftigsten Weisheit war zarathustrisch orthodox, aber dafs beiden nun ein besonderer Kult zugestanden wurde, scheint der Autor einigermafsen rechtfertigen zu wollen. Wenigstens versäumt er nicht zu bemerken, dafs Zarathuštra selbst und Hvôvî, seine Gattin, schon Cišta Opfer darbrachten, er in der Hoffnung, dadurch einen scharfen Blick und Gesundheit zu erlangen, beide in dem Vertrauen, dafs sie durch sie gut, d. h. nach der daêna denken, reden und handeln lernen würden [2]), und alle Atharvans und guten Fürsten folgen ihnen in diesem Kultus nach. Die Atharvans, die hier „von fern gewünscht" [3]) heifsen, empfangen von ihr ein gutes Gedächtnis (um die daêna auswendig zu lernen) und Gesundheit, um sie in der Welt zu verbreiten, der Landesherr Frieden für sein Land und auch Gesundheit.

Eine ganz eigenartige iranische Vorstellung, welche die zarathustrische Lehre sich angeeignet und auf ihre Weise entwickelt hat, ist das ḫvarena. Wieviel Eigennamen damit zusammengesetzt sind, ist bekannt. Die

---

setzung für daêna zu sein. Weder das „Gesetz" (Justi), noch die „Religion" (Darmesteter, Mills) geben den Sinn richtig wieder, obwohl es verwandte Begriffe sind.

1) Der Dîn-yašt (Yt. 16), obgleich nach Daêna benannt, beschäftigt sich hauptsächlich mit Cišta. In § 1 jedoch wird diese der ersteren gänzlich gleichgestellt. Das Stück ist eine unbedeutende Komposition in Prosa und zum Teil Yt. 14 entlehnt.

2) Yt. 16, 15 sagt eigentlich, dafs Hvôvî sich von Cišta als ihr Loos, ihr beschiedenes Teil (baghem), Zarathuštra zum Manne wünschte, um so der daêna zu folgen.

3) Dûraê frakâtô (besser als die Lesart ° dâtô). Vgl. Ys. 42, 6, wo gesagt wird, dafs sie von fern kamen (yôi aêyãn dûrât), wünschend die Länder zu heiligen (ašô-îšô).

ältesten, von denen wir wissen, sind wohl die beiden medischen Könige Sitir-parna und E-parna, welche Esarhaddon bekriegt und besiegt [1]). Ursprünglich wird es wohl das Himmelslicht selbst gewesen sein in seiner natürlichen Bedeutung. Das geht daraus hervor, dafs nach der Tradition die himmlische Glorie um Mitternacht niederzusinken beginnt in die Sphäre der Sterne und so weiter durch einen heiligen Geist nach dem Licht vor Sonnenaufgang, dem Morgenrot (uša) gebracht wird, das mithin den Menschen den Verstand (uši) giebt, aber abends wieder nach Auharmazd zurückkehrt [2]). Aber in der mazdayasnischen Lehre wird das ḫvarena zum göttlichen Licht, das den menschlichen Geist erleuchtet, so dafs man andere lenken, führen, unterrichten, wunderbare Werke vollbringen und selbst die Weltherrschaft erwerben kann. Es versteht sich von selbst, dafs man sich dieses Erwerben auf magische Weise vorstellte, vielleicht auch wohl als eine Aureole, welche sichtbar das Haupt des glücklichen Besitzers umgiebt.

Der Yašt, welcher ausführlich über das ḫvarena handelt, ist der Zamyâd-Yašt [3]), keiner der geringsten. Er ist eine Geschichte des göttlichen Lichtes. Von Natur das Eigentum Ahura Mazdas und der Ameša speñtas hat es sie alles, was gut und edel ist, schaffen und wird es sie einst bei der Vollendung der Welt die Erneuerung

1) 1 R. 46, col. IV, 13 ff. Man weifs, dafs parna (frâna) die medopersische oder südwestiranische Form des avestischen ḫvarena ist.

2) Fragment des grofsen Bundahiš bei Darmesteter, Zend-Avesta II, 316. Der Autor des Bundahiš erklärt dies dadurch, dafs man morgens klareren Geistes ist, aber sieht nicht ein, dafs die Glorie erst abends zurückkehrt und folglich das ganze Tageslicht umfafst. Siehe auch, was sogleich gesagt wird über die Verteilung von Yimas Glorie unter drei Götter.

3) Eigentlich § 9 ad fin. §§ 1—8 geben eine Aufzählung von Bergen. Darum, und weil an dem der Erde geheiligten Tage das ḫvarena mit angerufen wurde, heifst sicherlich der Yašt, der sich hauptsächlich mit dem letzteren beschäftigt, dennoch zamyâd, d. i. Erde.

aller Dinge und die Auferstehung der Heiligen bewirken lassen, so dafs die Menschheit nicht mehr alt wird und stirbt, sondern ewig lebt und glücklich ist. Es wird sehr bestimmt unterschieden zwischen den himmlischen und irdischen Yazatas, auch wohl zwischen den Saosyañts, den Heilanden nämlich aus früherer Zeit, wie denen, die noch in der Zukunft erwartet werden, welchen allen diese göttliche Herrlichkeit eigen ist, und solchen, denen sie nur verliehen wird [1]).

Zu diesen gehören an erster Stelle die mythischen Könige, welche die gesamte Welt beherrschten, Haošaṅha, Takhmô-ûrupa und Yima, auf die wir später zurückkommen. Yima verliert sie, weil er sich der Lüge schuldig macht, und nun wird sie unter Mithra, Thraêtaona und Keresaspa verteilt und geht dadurch für die Menschheit verloren, zu der die Sage natürlich die drei erstgenannten Fürsten rechnet. Die drei Yazatas, welche jeder ein Drittel von Yimas Glorie bekommen, repräsentieren entweder drei Teile von Irân [2]) oder, und dies jedenfalls ursprünglich, Morgen, Mittag und Abend. Doch finden wir die Herrlichkeit wieder im Besitze der sogenannten Kayanischen Dynastie, der Könige, die alle das Epitheton Kavi vor ihrem Namen haben, Zarathuštras selbst und des Kavi Vîštâspa, bis sie schliefslich dem Heilande (Saošyañt) zu teil wird, der die Erneuerung der Welt bewirken soll.

Immer, sei nun die Rede von Yazatas, die sie von Rechts wegen besitzen, oder von Fürsten oder Propheten, die sie erlangen [3]), immer wird diese Herrlichkeit kâvaêm

---

1) Buchstäblich: sich beifügte, sich vereinigte mit, upaṅhacaitê. Von dem göttlichen Wesen heifst es yaṭ asti.

2) Mithra ist der nationale Gott der Medoperser, Keresaspa, von der Familie Sâm, ist im Osten, speziell in Seïstân zu Hause, für Thraêtaona, von der Familie Athwya, würde dann der Nordwesten, das Gebiet des Kaspischen Meeres übrig bleiben.

3) Bei den saošyañts heifst es bald einmal yaṭ asti, dann wieder upaṅhacaitê.

genannt, was man gewöhnlich, der Tradition folgend, aber sicherlich unrichtig „die königliche“ übersetzt. Bedeutete das Wort kâvaêm dies, so würde es eine sonderbare Bezeichnung für die schaffende Kraft der Götter und die geistige Macht des Reformators und seiner Propheten sein. Es ist vielmehr der Ausdruck für die übermenschliche Weisheit, welche, den Göttern eigentümlich, auf Erden nur einzelnen Bevorzugten zu teil wird, ein Anschauen der höheren Wahrheit, das nicht durch den gewöhnlichen Verstand erlangt wird. Ein gut gewähltes Epitheton also für das ḫvarena, die höhere Erleuchtung.

Zwischen der Verteilung des ḫvarena unter die drei Götter und der Erwerbung desselben durch die Dynastie der Kavis enthält der Yašt eine sehr eigenartige Episode. Hier versuchen sich die beiden wetteifernden Geister speñta [1]) und anra mainyu des ḫvarena zu bemächtigen, zu welchem Zwecke der eine den Feuergott Atar, der andere den Drachen Azhi dahâka abfertigt. Bald ist der eine, bald der andere bei dem Wettlauf im Vorteil, aber das erstrebte Gut, hier die unerreichbare Herrlichkeit [2]) genannt, entgeht denn auch ihnen beiden und wird von dem Wassergotte Apãm napâṭ in der Tiefe des mythischen Meeres verborgen. Aus dieser versucht es dann der Turanier Frañrasyan dreimal zu gewinnen, aber jedesmal vergebens. Ob diese selbst für die Himmelsgeister und den mächtigen Yazata Atar nicht erreichbare Herrlichkeit ewig verborgen bleiben oder vielleicht auf den Weltheiland übergehen soll, ist bei der Dunkelheit der nun folgenden Zeilen nicht mehr auszumachen [3]). Aber das letztere ist doch sehr wahrscheinlich.

---

1) Man sieht, wie deutlich hier Speñta mainyu von Ahura Mazda unterschieden wird, da dieser das Ḫvarena von Rechts wegen besitzt.

2) Aḫvaretem ḫvarenô. Das Wort wird verschieden übersetzt, bisweilen: unauslöschlich, bisweilen: nicht scheinend. „Unerreichbar“ ist wohl vorzuziehen.

3) Yt. 19, 65—69. Nach Geldners Übersetzung, Drei Yasht

Die späteren Theologen haben nach ihrer Gewohnheit systematisiert, was sie in den heiligen Texten fanden. So zählen sie drei oder vier Arten von ḫvarena, das kâvaêm, das airyanêm, das aḫvaretem, und manche fügen dann noch dasjenige Zarathuštras hinzu [1]). Das erste würde dann das königliche, das dritte das priesterliche sein, und zwar dasjenige Mazdas, der selbst Priester ist. Aber wir haben gesehen, dafs die kâvische Herrlichkeit gerade das Eigentum Mazdas und der Yazatas ist und auch Zarathuštra, dem Priester par excellence, wie auch dem Heilande beigelegt wird. Obendrein wird in dem Yašt kein Unterschied zwischen dem kâvischen und dem unerreichbaren ḫvarena gemacht [2]). Es ist denn auch immer nur einunddasselbe, ob man es nun als höhere Begeisterung, oder als für die Gewalt der Feinde unerreichbar und somit lediglich den arischen Stämmen gesichert auffafste.

---

aus dem Zendavesta, S. 43 f., soll die unerreichbare Herrlichkeit sich hier vereinigen mit dem Flusse Haêtumant (Hilmend), der dadurch so viel Kraft empfangen würde, dafs er schliefslich alle nichtarischen Gegenden überflutete. Ich glaube nicht, dafs Geldner sie noch aufrecht erhalten wird, denn die Lesart, welcher er hierbei zu folgen genötigt war, verwirft er in seiner Ausgabe mit Recht. Es ist deutlich die Rede von jemandem, welcher herrscht, wo der See Kăsi liegt (yô avadaṭ frakhšayêiti yatha zrayô yaṭ kăsaêm haêtumatem), und da dieser See bis zur Vollendung der Welt den Samen Zarathuštras bewahrt, aus dem der Weltheiland geboren werden soll, so kann kein anderer als dieser gemeint sein. So auch Bartholomae, Arische Forschungen I, 133 f. und de Harlez z. d. St. Darmesteter hält den Singularis für ein Kollektivum, das auf die Kayanische Dynastie geht. Aber der Paragraph gehört sicherlich zu dem folgenden. Auch kann von der Kayanischen Dynastie nicht gesagt werden, dafs sie die mazdayasnische Lehre befördert, wie es hier 106 heifst, denn diese wurde erst nach ihr gepredigt.

1) Siroze I, 9. Fragment des grofsen Bundahiš, bei Darmesteter ZA. II, 305.

2) Dies erhellt aus Yt. 19, 65 verglichen mit 68 und 69. Auch im Hormizd-Yašt wird nur das kâvaêm ḫv. erwähnt.

4. Naturgeister und altarische Götter.

Mit nicht geringerem Eifer, als früher, wurden auch in dieser Periode die Naturgeister verehrt. Obenan steht immer das Feuer. Es war nach der Meinung der griechischen Schriftsteller die am meisten verehrte Gottheit der Perser, die sie gewöhnlich Hestia und nicht Hephaestus nennen. So nennt auch Herodot die Hauptgottheit der Skythen, die in den Steppen am Schwarzen Meere wohnten und, nach ihren Namen, Sitten und eigenen Traditionen zu urteilen, mit den Iraniern verwandt waren [1]). Die Verehrung des Feuers als Haus- und Stammesgott, also zunächst des Herdfeuers, scheint in der That ein uralter Brauch bei all diesen Stämmen gewesen zu sein, und die zarathustrische Reform schlofs sich dem an. Im jüngeren Avesta nimmt dieser Kultus einen wichtigen Platz ein. Bisweilen handelt es sich um nicht mehr, als den alten, naiven Naturdienst. Z. B. wenn es heifst [2]):

Allen bringt er dann diese Vorschrift,
Âtar des Ahura Mazda,
Allen ja, für die er kocht
Das Nachtmahl und das Morgenmahl;
Von diesen allen insgesamt heischt er
Opfergaben, gut und heilsam.
Und mit Lobpreis, Spitama!
Und allen denen, die vorbeigehn,
Sieht stets Âtar auf die Hände:
„Was bringt der Freund dem Freunde denn,
Er, der kommt, dem, der da stillsteht?“

So fordert er bei jeder der drei Nachtwachen Nahrung: Holz, Baresmabündel und Granatzweige, das nämlich,

---

1) Vgl. die Stellen bei Rapp, ZDMG. XIX, 73 f. und vgl. Herod. 4, 59 und 5, 9. Etwas Ähnliches sagt Edv. Lehmann, Zarathustra I, 129. Wenn ich nicht öfter auf das Werk dieses Gelehrten verweise, so geschieht es nur deshalb, weil ich bei meiner geringen Kenntnis des Dänischen fürchte, seine Meinung nicht immer richtig wiederzugeben.

2) Ys. 62 (= Âteš Nyâyiš), 7 und 8. Für die Übersetzung von Z. 4 siehe Darmesteter, Études Iraniennes II, 161.

was das reine Feuer erhält, weiht und wohlriechend macht, und segnet den, der seinem Wunsche willfahrt [1]). Aber noch auf mehr als das, was ihn nährt, hat Âtar Anspruch. Auch mit bestimmten Opfergaben, mit Myazda und dem Haoma-Mörser in der Hand mufs man ihm nahen, und Opfer und Preis müssen ihm gebracht werden, unaufhörlich, die ganze lange Zeit hindurch bis zur Erneuerung der Welt. Dann schenkt er sein Heil seinem Verehrer, und „wie unwürdig dieser sich selbst auch fühlen möge [2])“, heute und am ewigen Tage, die beste Welt der Frommen, so voller Glanz und einzigen Glücks. Hier ist aus dem Naturgeist ein echter Yazata geworden.

Aber dafs dieser Yazata stets seine natürliche Bedeutung behielt, geht daraus hervor, dafs man nicht nur Âtar im allgemeinen, sondern sogar fünf verschiedene Feuer verehrte. Ich sehe auch hier nur Ehrennamen des Naturgottes, aus denen die Atharvans, schon in der gâthischen Periode und nun noch systematischer, fünf verschiedene Feuer machten: das hochheilsame, der gute Freund, das freundlichste, das schnellste und das wohlthätigste (oder heiligste). Man wufste sogar deutlich zu sagen, was jedes von diesen war: das erste das gewöhnliche Vahrâm-Feuer, das zweite das Feuer im menschlichen Körper, das dritte das in den Pflanzen, das vierte der Blitz und das fünfte das Feuer vor Auhrmazds Angesicht in Garô-nmana. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, etwas anderes darin zu erblicken, als Spielereien priesterlichen Scharfsinnes [3]).

1) Vend. 18, 18 ff.

2) Yâ mê aṅhaṭ afrašâoṅhâo, Ys. 62, 6.

3) Obendrein sind die Kommentatoren, deren Vorstellung wir im Texte geben, Neriosengh und der Bundahiš, nicht darüber einig. Diese halten das erste Feuer berezisavaṅh für das Paradiesfeuer und wissen dann mit dem fünften spèništa nichts anzufangen; der eine nennt das Vahrâm-Feuer, der andere das in den Edelsteinen, ein anderer das in den Sternen u. s. w. Wie man zu der Verteilung kam, ist ziemlich klar. Eins der fünf mufste das Paradiesfeuer sein;

Neben Âtar, der von altersher im zarathustrischen System seinen gewiesenen Platz hatte, wurden in dieses zwei alte arische Feuergötter aufgenommen: Apãm napâṭ und Nairyô-sanha, der Apâm-napat und der Narâçaṁsa des Veda, zwei nahe miteinander verwandte Götter, die stets innig verbunden und vielleicht ursprünglich nur zwei Namen oder Gestalten desselben Gottes sind. Im Veda wenigstens ist Apâm-napat der in den Wassern verborgene Agni, Narâçaṁsa einer von Agnis gebräuchlichsten Beinamen; doch unterscheiden sie sich darin voneinander, dafs der erstgenannte das Feuer in den himmlischen Wassern und somit den Blitz personifiziert, der zweite, wie man auch seinen Namen erklären möge, zu den Menschen, zum irdischen Opferfeuer gehört [1]). Bei den Iraniern ist Apãm napâṭ der Gott, der die Wasser befruchtet, der hohe glänzende Frauenherr mit den schnellen Rossen (aurvataspa), der Männliche, der Männer schafft und formt [2]), und darum hat er mit den Fravašis, mit

das mufste dann entweder spèništa (war nicht Gâro-nmana die Wohnung des mainyu spèništa?) oder berezisavaṅh sein, wegen berezi, hoch. Das vierte: vâzišta, das schnellste, konnte nur der Blitz sein. Und ich vermute, dafs bei vohufryana der Gleichklang mit vohuni, Blut, an den menschlichen Körper, und bei urvâzišta der mit urvara, Baum, Pflanze, an die Pflanzen denken liefs. Darmesteter teilt mit, dafs der Talmud schon vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. diese fünf Feuer dem Avesta entlehnt hat.

1) Heifst Apãm napâṭ aurvaṭaspa, RV. 1, 186 ist die Rede von den „gedankenschnellen Hengsten“ von Apâm napat. Ist er Fruchtbarkeitsgott im Avesta, RV. II, 35, 2 zeugt er alle Wesen. Als Befruchter doch auch Kind der Wasser, siehe RV. X, 30, 6 und II, 35, 13. Narâçaṁsa ist nach Bergaigne = narâṁ çaṁsah, „la formule des hommes“, gegenüber devanâm ç., „la formule des dieux“, und mithin „le dieu de la prière humaine“.

2) Yt. 19, 52. ahurem khšathrîm khšaêtem übersetze ich: „den glänzenden Frauenherrn“. Justi: „mit Frauen versehen“, denkt natürlich an die Wasser, seine Frauen. Anders Darmesteter: „le génie des femmes“. Männer (yô nerèuš datha, yo nèreuš tataša) mufs hier wohl in dem allgemeinen Sinne von „Mensch“ genommen werden.

Vayu und mit dem in den Wassern verborgenen ḫvarena (von dem er wohl unterschieden wird, aber in der That nicht verschieden ist) teil an der Verteilung der Wasser über die materielle Welt [1]). Er ist daher auch ein schaffender Gott, und seinen Namen Frauenherr, ahura khšathrya, wird er wohl dem Umstande zu danken haben, dafs er am meisten von Frauen angerufen wurde um Nachkommenschaft. Und dies geschieht nicht vergeblich. Er ist der Gott des hörenden Ohres par excellence und schenkt Heil, wenn man ihm opfert und zu ihm betet [2]).

Nairyô-sanha ist einer der beliebtesten zarathustrischen Yazatas geworden, nach dem die frommen Mazdayasner sich noch gerne nennen, sei es nun mit seinem vollen Namen, sei es mit dem zu Nârseh verkürzten. Auch er ist ein Fruchtbarkeitsgott, der die in Aramati oder Anâhita personifizierte weibliche Seite der Natur befruchtet. Das Avesta verleugnet diese seine natürliche Bedeutung nicht. Sie dokumentiert sich auch darin, dafs ihm der Same Gayômaretans und Zarathuštras bis zur Auferstehung zur Bewahrung anvertraut ist. Vor allem aber kommt er vor als Bote der Gottheit. So sendet Ahura Mazda ihn nach dem Hause Airyamans um Hilfe gegen die von Anramainyu geschaffenen Krankheiten, aber er scheint doch nur der Mittler zwischen Mazda auf der einen und den Yazatas, den Kavis und mythischen Helden auf der

---

1) Yt. 8, 34. In Str. 4 heifst es, dafs der Same der Wasser von ihm kommt.

2) Yt. 19, 52 heifst er zavanô-sum, und weiter wird gesagt: srutgaošôtemô asti yêzimnô. Vgl. auch Ys. 65, 12. Der Name apãm napâṯ wird gewöhnlich übersetzt: „das Kind“ oder „der Spröfsling der Wasser“. Darmesteter II, 630, n. 82 bevorzugt „der Nabel der Wasser“. Was auch der ursprüngliche Sinn des Namens sein möge — im Veda ist A. n. sowohl der Gemahl als das Kind der Wasser — für das Avesta scheint mir Darmesteters Auffassung die richtige zu sein.

anderen Seite gewesen zu sein [1]). Sraoša, mit dem zusammen er wegen seiner schönen Gestalt gerühmt wird [2]), war und blieb der grofse Mittler zwischen Gott und Mensch. So ist er ein eigenartiges Beispiel für die Weise, auf welche die alten Götter der Arier mit der zarathustrischen Lehre in Übeinstimmung gebracht werden. Als Himmelsbote durfte er Sraoša nicht verdrängen, darum wurde seine Wirksamkeit als solcher auf die Welt der Götter und der vorhistorischen Personen beschränkt, und als altgedienter wurde er mit dem untergeordneten Posten eines Wächters über den Keim des erneuerten Menschengeschlechtes betraut [3]).

Nicht weniger wie das Feuer blieb das Wasser ein Gegenstand grofser Verehrung, wie dies schon in der jüngeren Gâthaperiode der Fall war. Das Ritual dieses Kultus beschliefst den Yasna; es ist zum Teil sehr alt, aber jetzt bildet die Anrufung der grofsen Göttin Ardvî sûra Anâhita seinen Mittelpunkt. Über diese wird später besonders gehandelt; dabei kann dann zugleich der Dienst der Wasser besprochen werden. Wir übergehen ihn daher an dieser Stelle.

Unter den Naturgöttern, die auch von den Zara-

1) Vend. 21. Siehe auch 22, 7 und 22 f.

2) Srôš-yašt, Y. 57, 3. Auch Aši vaṅuhi wird hierbei genannt.

3) Im Fragment des grofsen Bundahiš bei Darmesteter II, 319 ist er lediglich Bote Ahuras für die Kayanier und die Heroen.

Noch nicht genügend erklärt ist der sonderbare Ausdruck khšathra-naptar, der Y. 17, 11 auf Nairyô-saṅha angewendet wird. Darmesteter z. d. St. umschreibt: „welcher wohnt in dem Nabel der Könige", d. h. sich von König zu König vererbt. Ich mufs gestehen, dafs ich von diesem Wohnen eines Gottes in dem Nabel der Könige keine rechte Vorstellung habe. Die Übersetzung von Windischmann, Zoroastrische Studien 216: „König der Verwandtschaft oder der Fortpflanzung" mag ungenau sein, aber ich glaube doch, dafs sie der Wahrheit näher kommt. Justi betrachtet das Wort als ein Kompositum: khšathrô-naptar, „Königsgeschlecht habend", und zitiert Neriosenghs Erklärung „Königsnabel", d. h. Ursprung der Könige. Mit seiner Bedeutung als Fruchtbarkeitsgott steht dieser Name sicherlich im Zusammenhang.

thustriern noch mit grofsem Eifer verehrt wurden, nahm Vayu einen hervorragenden Platz ein. Selbst in den Gâthas wird er genannt, obgleich von einer besonderen Verehrung in dieser alten Zeit nichts zu entdecken ist. Jetzt aber wird er unter die Yazatas aufgenommen und mit Begeisterung besungen. Der 15. Yašt, wenn er auch einen anderen Namen trägt — worüber sogleich mehr — war ganz ihm geweiht. Und er ist dort im wesentlichen noch nichts anderes als der alte Naturgott. Ursprünglich identisch mit dem vedischen Vâyú, dem beständigen Begleiter des streitenden, im Gewitter die Mächte der Finsternis und der Dürre bekämpfenden Himmelsgottes Indra, ist er auch in Irân thatsächlich der Gott dessen, was wir die Atmosphäre nennen würden, für den Pârsi des Gebietes, welches zwischen der Himmelssphäre Ahura Mazdas und der Hölle Añramainyus mitten inne lag und der Schauplatz von beider Wettstreit war. Man könnte ihn kurzweg den Gott des Windes nennen, aber man berücksichtige dabei, dafs Windgötter in der Mythologie — man denke an Hermes, Mars, Rudra und die Maruts — auch auf die Lichterscheinungen des Himmels Einflufs üben, dafs sie als Wolkensammler das Licht des Himmels verdunkeln, als Wolkenscheucher es wieder in seinem Glanze herstellen. Diese doppelte Wirksamkeit und zwieschlächtige Natur des Gottes blieb auch dem Iranier nicht verborgen und bekundet sich deutlich in dem Yašt, der ihn verherrlicht.

Wie war nun aus diesem Naturgott, einem wirklichen Daêva, ein zarathustrischer Yazata zu machen? Ethische Anknüpfungspunkte, wie sie bei Mithra auf der Hand lagen, bot diese mythologische Figur nicht dar. Obendrein stand man hier vor der Schwierigkeit, dafs das Gebiet Vayus nicht rein war, weil es sowohl Ahuramazda als Añramainyu gehörte, und der Gott selbst demnach teilweise ein Bundesgenosse des letzteren war. Der 15. Yašt lehrt uns, wie man sich half. Dieses Lied

besteht aus zwei grofsenteils heterogenen Bestandteilen. Der zweite (43 ff.) ist der älteste, wenn nicht der Abfassung, so doch der Vorstellung nach. Hier ist Vayu wirklich der alte Naturgott. Das beweist die Aufzählung seiner Namen. Sein Hauptname Vayu wird mittels einer einer jener falschen Etymologieen, an denen das Altertum Gefallen fand, erklärt als derjenige, welcher fliegt oder geht [1]) durch beide Schöpfungen, die des guten und die des bösen Geistes, und weil er diese beide erreicht oder berührt, giebt man ihm den Namen Apayatê, und den Namen Vanô-vîspâo, weil er beide trifft. Hier wird er also noch zu den beiden einander feindlich gegenüberstehenden Schöpfungen gerechnet. Glücklicherweise fand der Dichter in dem Namen Vohvarštê, der Gutthuende, Anlafs zu der Erklärung, dafs Vayu dieses Gute thue für Ahura Mazda, den Schöpfer der Ameša speñtas [2]). Aber dann lassen sich wieder fast alle die anderen Namen auf die mythologische Personifikation der Wirkungen des Windes beziehen, wie dafs er zur Erde wirft, dafs er die Flamme anfacht, dafs er eine scharfe Lanze oder eine ganze Reihe von Lanzen ist oder schwingt, dafs er bezwingt und niederschlägt, dafs er der Schnellste der Schnellen, der Stärkste der Starken ist, und selbst wenn er vidhaêvô-kare genannt wird, der, welcher gegen die Dämonen wirkt, so braucht dies noch nicht zarathustrisch zu sein, noch auch wenn er mit dem ḫvarena in Verbindung gebracht wird [3]). Alle diese Namen haben eine

---

1) Vayêmi, von vi, gehen, fliegen. Der Name Vayu kommt natürlich von vâ, wehen.

2) Datušô ahurâi mazdâi amešanãm speñtanãm kann nur bedeuten: A. M. dem Schöpfer der A. Sp.'s, und nicht, wie Darmesteter übersetzt: „celui du créateur A. M. et des am. sp." Vgl. Vend. 19, 4.

3) Ich glaube nicht, dafs der Verfasser unseres Yašt alle diese Epitheta selbst ersonnen hat. Sie scheinen mir eine Blumenlese aus älterer Litteratur zu sein, was u. a. daraus hervorgeht, dafs auf tarô-

magische Kraft. Vayu versichert Zarathuštra, dafs er sie nicht vergeblich anrufen werde mitten zwischen den furchtbaren Heerscharen, den aufziehenden Schlachtordnungen, den kämpfenden Völkern oder in anderen Gefahren oder in Gefangenschaft. Der zarathustrische Schriftsteller versäumt nicht, den Ungläubigen, den ašemaogha dabei zu nennen, und versichert, dafs Vayu Rosse, Menschen, Daêvas in Unruhe versetzt und Macht hat, den Starken zu stürzen in die untersten Orte, die tausendfache Finsternis. Dann aber steht der Gott wieder vor uns in rein mythologischer Vorstellung, als ein Held, hochgegürtet und hohen Fufses, breit von Brust und Hüften und mit scharfem Blick [1]), und der Yašt endigt mit Anrufungen, in denen der Gott vorzugsweise als Lichtwesen geschildert wird, mit goldenem Helm, Krone und Halskette, auf goldenem Wagen mit goldenen Rädern, goldenen Waffen und Kleidern, Schuhen und Gürtel.

Bemerkenswert ist nun, dafs Zarathuštra fragen mufs, wie Vayu nach Ahura Mazdas Willen verehrt werden soll. Die Antwort ist nicht deutlich; aus ihr ist nur zu entnehmen, dafs das Baresma bei dieser Handlung auf eigenartige Weise bewegt und das Opfer am frühen Morgen dargebracht werden mufste [2]). Wer so opferte,

---

tbaêša = „gegen Peinigung oder Qual" unmittelbar dasselbe Wort in umgekehrter Anordnung folgt.

1) Yt. 15, 54. Diese Zeilen, welche hier eigentlich deplaciert sind, sind ein Fragment eines älteren Liedes, dessen Schlufs jedoch durch prosaische Ausspinnung verdorben ist.

2) Yt. 15, 55. Das Baresma mufs genommen werden fracinathwarê und vicinathwarê, zusammenhaltend und ausbreitend (Darmesteter: „lié ou delié"), bei dem Tagen des Lichtes (raocinavañtem bâmim), mit den zusammengebundenen [Zweigen] die [verschwindenden] Sterne (raocâo), mit den ausgebreiteten das Morgenrot [begrüfsend]. Meine Erklärung ist Konjektur, wie jede andere dieser Stelle. De Harlez hat richtig gesehen, dafs raocao die Sterne sind und nicht der Tag, wie Darmesteter will. Aber von „le départ des astres" und „l'arrivée de l'aurore" steht nichts im Text. Frataraêibyô und vîtaraêibyô

würde zum Lohne von Vayu empfangen von Mazda geschaffene, herrliche, heilsame Worte, die allen Schaden seitens des Bösen, der Zauberer und ihrer Anhänger, der Daêvas und der Menschen abwehren. An einer anderen Stelle des Yašt ist die Rede von Trankopfern und Gesang, aber von dem Haoma wird nichts gesagt; die überfliefsende Feuchtigkeit, welche jedesmal erwähnt wird, scheint Milch gewesen zu sein [1]).

Von ganz anderer Art ist der erste Teil des Yašt. Dort wird das gewöhnliche Mittel angewandt, um die Aufnahme eines alten oder neuen Naturgottes unter die Yazatas zu rechtfertigen, nämlich die Aufzählung von solchen, die ihm von altersher Opfer darbrachten. Die Reihe beginnt mit keinem geringeren als Ahura Mazda selbst, ist aber nicht so lang als z. B. in dem Yašt der Anâhita, denn sie reicht nicht weiter als bis zu Thraêtaona und Keresaspa, nachdem man Takhmô-urupa eingeschoben hat. Dann folgt Aurvasâra, ein Feind der Arier [2]), und schliefslich kommen noch Hutaosa, die Frau Vîštâspas, und die jungen Mädchen, woraus man schliefsen sollte, dafs der Kultus des Vayu bei dem weiblichen Geschlechte sehr beliebt war. Die Mädchen bitten ihn um einen jungen, schönen Mann, der sie zeitlebens gut behandelt und obendrein weise, erleuchtet und wohlberedt ist. Dies letzte klingt zarathustrisch. Auch die Opfergaben sind hier ganz andere, als die für Anâhita.

Mit dieser Rechtfertigung glaubten jedoch die zarathustrischen Theologen noch nicht genug gethan zu haben. Es blieb doch seltsam, einen Gott, der auch wohl einmal

---

sind jedenfalls parallel mit fracinathwarê und vicinathwarê. Vgl. in 52 fradhbaoyê und vidhbaoyê.

1) Yt. 15, 1 hat Darmesteter mit Recht in gèuš nicht ein Rind, sondern Milch gesehen.

2) Yt. 15, 31 und 32. Die Stelle ist verstümmelt, denn es steht jetzt da, dafs Aurvasāras Wunsch in Erfüllung ging, während er thatsächlich von Kava Haosrava besiegt und getötet wurde.

mit dem bösen Geiste zusammenwirkte, als Yazata zu proklamieren. Darum wurde zu Beginn und am Schlufs noch einmal ausdrücklich erwähnt, dafs die frommen Mazdayasner Vayu nur insoweit verehrten, als er zum Reiche Speñta-mainyus gehörte, und ferner dieser gute Vayu mit dem echt zarathustrischen Genius Râma ḫvâstra identifiziert, nach dem nun auch der ganze Yašt benannt wurde, obschon sein Name kein einziges Mal darin vorkommt [1]). Aber dies ist durchaus willkürlich und künstlich; in Wirklichkeit haben sie nichts miteinander zu thun, und es ist daher verkehrt, zu sagen, dafs der gute Vayu und Râma ḫvâstra eigentlich identisch seien [2]).

Man wufste durch die Berichte der Alten seit langem, dafs die Perser eifrige Sonnenverehrer waren, und dafs dieser Kultus beständig zunahm, so dafs unter den Sâsâniden ein krystallenes Bild des Sonnengottes als des besonderen Beschirmers des Königs der Könige über dessen Zelt angebracht war, ja, dafs er damals den höchsten Gott selbst einigermafsen verdrängte [3]). Auch im Avesta nehmen sowohl Sonne und Mond, wie die anderen Himmelslichter keinen untergeordneten Platz ein,

1) Râma ḫvâstra gilt in der parsischen Theologie als der Genius, der den Speisen Geschmack giebt, weil man seinen Namen ableitete von ḫvaš, essen, kochen (Justi) oder ihn in Verbindung brachte mit ḫvarez, probieren, schmecken (Darmesteter, SBE, Introd. LXIV, § 15). Sehr geistreich ist die Hypothese des Letztgenannten, dafs ḫvâstra aus hu-vâstra, gute Weide, gutes Viehfutter, zusammengezogen sei; râma würde dann der Ruheplatz, Rastort sein, aus dem der Genius wurde, welcher diesen Segen spendete. Parallel sind hušiti, die gute Wohnung, und hadhiš vâstravat, der mit Weiden versehene Wohnplatz. Darmesteter verweist mit Recht auf Ys. 47, 3 und 35, 4. 10 râmacâ vâstrâca. Für seine Hypothese spricht auch namentlich Ys. 68, 15, wo R. ḫv. als eine Art freundlicher Hausgott angerufen wird. Vgl. auch seine Études Iraniennes, II, 187—194 und die Einleitung zu seiner Übersetzung des Râm-Yašt.

2) Wie schon Spiegel und Justi lehrten, und Darmesteter ebenfalls thut.

3) Stellen bei Rapp, ZDMG. XIX, S. 71 ff.

aber man bringt hier ihre Verehrung sorgfältig in Einklang mit dem zarathustrischen Glauben. Wer der Sonne, der glänzenden mit den schnellen Rossen opfert, opfert eigentlich Ahura Mazda, den Ameša speñtas und seiner eigenen Seele und erfreut alle Yazatas. Denn wenn die Sonne nicht aufginge, würden sie ja nicht im stande sein, in den sieben Weltteilen den Daêvas zu widerstehen [1]). Auch von dem siebenten, dem Mond geweihten Yašt wird vorausgesetzt, dafs er an Ahura Mazda gerichtet sei, denn im Anfange heifst es: „Wer anders als Du läfst den Mond wachsen und abnehmen?" Als ein Ašavan, Herr des aša, wird er allen Yazatas gleichgestellt. Sobald der Mond sich zeigt, greifen (dârayêiñti) die Ameša speñtas den Glanz und verteilen ihn über die Erde [2]). Der mehrfach dem Monde gegebene Beiname gaocithra gehört sicherlich zu der alten Naturmythologie. Er kann „Stiersamen" bedeuten, und so haben die Iranier ihn einst auch aufgefafst, wie sich aus der Vorstellung ergiebt, dafs der Samen des getöteten kosmischen Stiers im Monde gereinigt werden mufste, um die reinen Tiere hervorzubringen. Eine mystische Verknüpfung der periodischen Erscheinung des Mondes mit der Fruchtbarkeit und Fortpflanzung des Viehes hat man hier nicht zu suchen. Vielleicht ist die älteste Bedeutung von gaocithra keine andere als die des griechischen *βόωπις*, und stammt sie aus der Zeit, als man sich den Mond als eine junge Kuh vorstellte. Cithra bedeutet auch „Angesicht".

---

1) Vgl. Yt. 6, wo in § 5 auch Mithra mit der daêva-zerschmetternden Keule als der angerufen wird, welcher die Freundschaft zwischen Sonne und Mond repräsentiert.

2) Yt. 8, 1 wird ebendieselbe Handlung den Sternen zugeschrieben: „wenn meine funkelnden Sterne dem Monde nachfolgen, verteilen sie den Glanz unter die Menschen". Sollte Ameša speñta, Yt. 7, 3, in der Bedeutung „die Seelen der Verstorbenen" zu nehmen sein? In allen alten Mythologieen sieht man diese in den Sternen.

Auch die Sterne — doch nur die Fixsterne, die Planeten sind feindliche Wesen — erfreuen sich eines hervorragenden Platzes in der Verehrung der Pârsis, einer Verehrung, die sich vor allem kundgiebt und zusammenfafst in dem Kultus des alten Gottes Tištrya, den man mit dem Siriusstern identifiziert. Neben ihm werden vornehmlich genannt Satavaêsa, der Anführer der südlichen Sterne und Gegner des Planeten Venus (Anâhita), der Tištrya zur Seite steht bei der Verbreitung seiner wohlthätigen Regen über die sieben Weltteile, Haptôiriñga, Anführer der nördlichen Sterne, der grofse Bär, dessen Aufgabe es ist, den von Norden anrückenden Daêvas und Drujas zu wehren, Vanañt, der die westlichen Sterne anführt und den Planeten Jupiter bekämpft [1]. Wir werden hier nur bei Tištrya etwas länger verweilen. Ihm ist einer der belangreichsten Yašts, der achte, gewidmet, der abermals beweist, wieviel Mühe man sich gab, um die Wiedereinführung der alten Volksgötter, welche wahrscheinlich bei den strengen zarathustrischen Frommen auf Widerstand stiefs, vor den Gläubigen zu rechtfertigen.

Nicht nur bei den späteren Pârsis, sondern schon im Avesta ist Tištrya ein Sterngenius, der Sirius, dem man die Erzeugung des Regens nach der sengenden Dürre des Sommers zuschrieb. Ursprünglich war er das jedenfalls nicht [2].

---

1) Yt. 8, 9 und 12. Auch wird noch Pasiri genannt, der erste, den man auch späterhin an der Spitze der Nakšatras findet (vgl. Darmesteter z. d. St.). Justi hält den Namen für einen Titel von Tištrya selbst, Darmesteter für identisch mit Satavaêsa. Das erste ist am wahrscheinlichsten, und dann würde seine Himmelsgegend der Osten sein müssen, da die drei anderen Himmelsgegenden durch S., H. und V. vertreten sind.

2) Ob er derselbe ist wie der vedische Tišyá, der gleich ihm mit Bogenschützen wie Kṛçânu (Keresanu) in Verbindung gebracht wird, und dessen Name von derselben Wurzel stammt, wage ich nicht zu entscheiden. Tišyá ist auch Stern oder Sternbild, jedoch in ṚV. V, 54, 13 die Sonne.

Das geht aus seinem Mythus hervor, wie der Yašt ihn erzählt, wenn wir ihn von den Änderungen und Zusätzen befreien, welche die Hand des zarathustrischen Redaktors verraten. Eigentlich berichtet dieser nur einen. Dafs es aber mehr gab, erhellt daraus, dafs unser Autor noch von drei Metamorphosen des Yazata weifs. Zuerst tritt er auf als schöner fünfzehnjähriger Jüngling, in jeder Hinsicht dem ersten Menschen gleich, grofs, stark und helläugig, dann als ein Stier mit goldenen Hörnern, endlich als ein weifses Rofs mit gelben Ohren und goldener Stirn. Nur die Mythe, welche sich auf diese letztgenannte Metamorphose bezieht, erzählt unser Yašt. Es ist der Kampf gegen den in ein schwarzbuntes Rofs verwandelten Daêva Apaoša. Anfänglich erscheint ihm dieser Feind als zu stark, aber schliefslich besiegt er ihn. Dann bringt er Vourukaša, das Himmelsmeer mit den weiten Ufern, in Bewegung. Das Wasser strömt nach allen Seiten. Wolkendämonen, unterstützt von Satavaêsa, Haoma und dem mächtigen Windgott Vâta, formen und treiben die Wolken, welche Regen und Hagel über die ganze Erde verbreiten.

Der Mythus ist wohlbekannt. Es ist der Mythus von dem hohen Himmelsgott, der im Gewitter die von bösen Mächten zurückgehaltenen Himmelswasser befreit. Und seine drei Metamorphosen entsprechen deutlich den drei Jahreszeiten, in welchen dieser Gott die Herrschaft führt. Im Lenz ein kräftiger Jüngling, gerade wie der jugendliche Zeus, im Sommer der befruchtende Stier, im Herbst, wie Mars, ein weifses Rofs, welches das schwarze, dämonische Pferd, das von heftigen Winden getriebene düstere Gewölk, in Sturm und Gewitter bekämpft und besiegt, so mufs Tištrya als Naturgott anfänglich gewesen sein [1]).

---

1) Die Wurzel tiš = tviš, von welcher der Name Tištrya abgeleitet ist, bedeutet sowohl „glänzen, schimmern" als „in heftiger Bewegung sein". Man könnte geneigt sein, mit Rücksicht auf die Satavaêsa zugewiesene Rolle, seinen Namen als „hundert Ströme" aufzu-

Als er mit dem Sirius verbunden und daher im Volksglauben auch frühzeitig identifiziert wurde — Übertragung der Naturgötter in die Astrologie ist immer relativ jung — wurde seine gesamte Wirksamkeit auf ein Werk beschränkt, und jeder seiner Metamorphosen ein Werk von zehn Tagen zugewiesen.

Es versteht sich von selbst, dafs die, welche sich zum Zarathustrismus bekehrt hatten, darauf bedacht waren, sich die Gunst dieses Gottes, dessen Werk als Bezwinger der Dürre vor allem in Irân von so grofser Bedeutung war, auch fernerhin zu sichern. Wie die frommen Weiblein in Juda die Schicksalsschläge, welche ihr Volk trafen, der Vernachlässigung des Dienstes der Melèket haššamaîm zuschrieben, so wird man auch bei langwährender Dürre in Irân gefragt haben, ob sie nicht dem Umstande zuzuschreiben sei, dafs man die Opfer für den mächtigen Tištrya eingestellt hatte. Der Verfasser des Yašt selbst läfst Tištrya sich bei Ahura Mazda beklagen, dafs man ihm keine Opfer mehr darbringe, und dafs er zu rechter Zeit mit seinen Segnungen kommen werde, wenn man ihn nicht vernachlässige; und wenn er anfangs von Apaoša geschlagen wird, so schreibt der Gott selbst dies der Lauheit der Mazdayasner zu, welche die übrigen Yazatas mit Opfergaben ehren, nur ihn nicht. Wenn sie es thäten, so würde er nicht der Überwundene sein, sondern sie würden ihm die Stärke von zehn Rossen geben. Sogar die Autorität Ahura Mazdas wird zu Hilfe gerufen. In dem Gespräch zwischen ihm und Zarathuštra, welches den Yašt beschliefst, erklärt der hohe Gott, dafs Tištrya die gleiche Ehre zukomme wie ihm, weil er so mächtig sei, und ohne ihn Trockenheit und Dürre beständig herrschen würden. Die Pairika Duzhyâirya, „schlechtes Wetter", welche die Menschen in ihrer Thorheit Huyâirya,

---

fassen, von vis „zuströmen, zufliefsen". — Der Verfasser des Yašt bringt die drei Metamorphosen natürlich in Verbindung mit den Knaben, Rindern und Pferden, die Tištrya seinen Verehrern schenkt.

„schönes Wetter" nennen, würde dann alle Quellen versiegen lassen [1]). Sollen also die arischen Lande von Unglück verschont bleiben, dann bringe man Tištrya mit Baresmazweigen in der Hand das Opfer, welches er verlangt, einen Tierkopf, schwarz oder weifs, aber jedenfalls einfarbig. Aber man trage Sorge dafür, den Pöbel, der bei den Opfern der Daêvadiener zugelassen wird, Räuber, Buhler und Ungläubige, welche die Gâthas nicht singen, fernzuhalten [2]). Dergleichen Bestimmungen kommen auch in anderen Yašts bei der Regelung des Dienstes der Naturgötter vor.

Um nun Tištrya zu einem guten zarathustrischen Yazata zu stempeln, der selbst mit Haomaopfern verehrt werden darf, ordnet der Verfasser ihn durchaus Ahura Mazda unter, den er wiederholt um Hilfe anruft, der ihm jedoch auch selbst ein Opfer darbringt, um ihn zu stärken [3]); zugleich aber wird er jetzt zum Herrn der Sterne erhoben, wie Zarathuštra zu dem der Menschen. Diesem berichtet er von seinem Kampfe. Schliefslich ist nicht mehr der Naturgott Apaoša, sondern sind Añramainyu, die Yatus und Pairikas die Feinde, welche er befehdet [4]). Obendrein weifs der Verfasser hier und da einen rein mazdayasnischen Zug einzuflechten; so läfst er z. B. an der Verteilung der befreiten Wasser auch das Ḫvarena und die Fravašis teilnehmen [5]).

1) Eigentlich das gute, fruchtbare und das dürre, unfruchtbare Jahr. Das letztere als dušiyara wird auch von Darius Hystaspis in einer seiner Inschriften genannt.

2) Ašâvô, wie Geldner mit drei HSS. liest — Westergaard mit vier anderen ašaovo, während eine andere HS. ašavôyô hat — ist ein unverständliches, vielleicht verdorbenes Wort. Aber etwas wie „ungläubig" wird es bedeuten müssen, wie aus der Apposition asrâvayaṯ gâthô erhellt.

3) Vgl. Yt. 8, 10 f. und 23 f. Die Formel kommt auch im Mihir-Yt. 55 und 74 vor. Yt. 8, 25 bringt Ahura selbst das Opfer dar, was hier allerdings nur bedeutet, dafs er ihm Kraft verleiht.

4) Yt. 8, 44.

5) Yt. 8, 34.

Endlich [1]) erwähnen wir noch Aši vaṅuhi, welche in dieser Periode sehr eifrig verehrt wurde, und der auch ein nicht unbedeutender Yašt, der siebzehnte, gewidmet ist. Nicht jetzt erst tritt sie wieder in den Vordergrund. Selbst in den Gâthas und in einer jüngeren Schrift der gâthischen Periode wird sie genannt, meist mit Aša [2]), doch auch wohl mit Sraoša [3]) und mit Ârmaiti [4]) zusammen. Vielleicht hielt man sie damals für die weibliche Seite von Aša, nannte sie wenigstens seine Nachfolgerin, und fand so für sie einen Platz neben den Amesha speñtas. In Wirklichkeit ist sie etwas anderes, die Göttin des Segens und der Fülle, eine Art Fors Fortuna, aber dann auch wie diese Göttin der Fruchtbarkeit, die wie Lakšmi [5]) auch wegen ihrer Schönheit gepriesen wird. In dieser uralten Gestalt tritt sie nun wieder in volle Beleuchtung. Glänzend, grofs, von schönem Wuchs, fährt sie auf ihrem Wagen, mächtig, aber auch verständig. Man könnte selbst eine Spur von ihrer ursprünglichen Bedeutung als Göttin der Morgenröte in der Schilderung des Mithra gewidmeten Yašt finden, wo sie den Wagen dieses Gottes emporhebt, mit einem Antlitz, strahlend wie der Stern Tištrya, eine der schönsten

---

1) Wir nennen nur eben Drvâspa, die alte iranische Göttin, welche den Pferden Gesundheit verleiht und aus diesem Grunde den Persern besonders teuer war. Sie wird jetzt unter dem Patronat von Gèuš urva, nach welcher der eigentlich Drvâsp gewidmete Yašt heifst, eingeschmuggelt. Überdies wird ihr Gebiet über alles Vieh ausgedehnt. Die gewöhnliche Reihe von Anbetern, von Haošyaṅha bis Vîštâspa, dient dazu, ihren Kultus zu legitimieren.

2) Ys. 51, 10. 56, 3 (der kleine Srôš-yašt): „Gehör sei hier für dies Opfer an die gute Aši, die zu unserer Vollendung und Erhebung Aša folgt“ (ašaṅhakhš). Alle hier gebrauchten Substantiva kommen von derselben Wurzel ar her, haben aber verschiedene Bedeutung. Aši = ar-ti ist eigentlich „Wohlthat, Gunstbeweis“.

3) Y. 43, 12.

4) Y. 31, 4.

5) So übersetzt schon Neriosengh ihren Namen ins Sanskrit.

Schöpfungen, glänzend von Licht [1]). Aber nun wird sie vor allem verherrlicht als die reiche Spenderin. In schöner Sprache und mit Zügen, welche einen sehr vorgeschrittenen Grad äufserer Kultur bezeugen, beschreibt dies der Dichter. Die Herrschaft über reiche Fürstentümer, wohlversehene Häuser, luxuriöse Möbeln, ein Harem voll schöner Frauen, die prächtig geschmückt sind und ihren Herrn sehnsüchtig erwarten, nicht minder schöne Töchter, eine Lust für die Augen, schnelle Rosse, vor wohlbewaffnete Streitwagen gespannt, gute Kamele, Tribut an Gold und Silber und prächtigen Kleidern aus fremden Ländern — das alles wird dem zu teil, in dessen Haus sie einkehrt, und dem sie selbst ihren Schutz leiht [2]). Wir meinen, einen Hofpoeten der Achaemeniden zu hören. Der Dichter des Tîr-Yašt aber läfst sie sowohl in die einfache Wohnung, als in den königlichen Palast eintreten, und beschränkt ihre Segnungen auf die Vermehrung der Fruchtbarkeit von Vieh und Familie und die Verleihung der iranischen Glorie [3]).

Höchst eigenartig ist die Erzählung von ihrer Liebe zu Zarathuštra, dem sie begegnet, den sie mit Freude bewillkommnet, auf ihren Wagen steigen läfst und, von seiner Schönheit ergriffen, umhalst [4]). So etwas mufste ihn selbst und die frommen Bekenner allerdings für sie gewinnen. Und der Reihe ihrer früheren Anbeter schliefsen sich denn auch Zarathuštra und Vîštâspa beide an [5]). Anderseits wird sie nun auch in den Kreis der zarathustrischen Yazatas aufgenommen. Sie heifst nun eine Tochter von Ahura Mazda und Årmaiti, eine Schwester von Sraoša,

1) Yt. 10, 68 und 143. Vgl. ihren eigenen Yt. 17, 2, wo gesagt wird, dafs der, welcher ihr eine Libation darbringt, dem Mithra opfert.

2) Yt. 17, 7—14.

3) Yt. 18, 3—6.

4) Yt. 17, 17—22.

5) Yt. 17, 24—52. Es sind ganz dieselben wie im Drvâsp- oder Gôš-yašt.

Rašnu, Mithra und der mazdayasnischen Daêna [1]), und fortan schenkt sie ihre Segnungen den Gläubigen allein. Das ist alles. Ich sehe nicht, dafs man versucht hat, ihr nun eine ethische Bedeutung zu geben, abgesehen davon, dafs man ihre Wohlthaten als Belohnungen für die Tugend auffafste [2]). Aber in ihrem Kultus blieb sie noch immer die alte Göttin der Fruchtbarkeit. Deshalb sind von ihm ausdrücklich alle ausgeschlossen, welche die eheliche Gemeinschaft noch nicht oder nicht mehr ausüben können, Unzüchtige, welche die Frucht abtreiben oder aussetzen [3]), und was sie am meisten von allem erzürnt, die gröfste Sünde in ihren Augen ist, dafs man die jungen Mädchen lange unvermählt läfst oder zum ehelosen Stande verurteilt. Es kann keine Mühe gekostet haben, den Dienst einer solchen Göttin wiederzubeleben in einer Religion, welche Reichtum und ma-

1) Yt. 17, 2.

2) Vgl. Ys. 60, 4, wo die Rede ist von ihren Tugenden (baêšaza), was die Tradition erklärt als Reichtum, der von Tugend kommt. Ob das Epitheton dâtô-saoka, 17, 1, die weite Bedeutung hat, die Darmesteter ihm beilegt: „qui donne le bien-être par la loi", bezweifele ich sehr. Und 17, 17 amuyamna razištanãm weifs ich nicht zu übersetzen. Darmesteter, gegen die Grammatik, in: „inoffensive aux justes".

3) Yt. 17, 58 heifst es von der jâhika, die ein Kind von einem anderen Mann hat (d. h. hier natürlich von einem „fremden", denn die jâhika hat keinen eigenen Mann), dafs sie es paithê baraiti, „nach dem Wege trägt", d. i. aussetzt. Darmesteter „présente à son mari", aber paithê kann niemals ein Dativ von paitê, Herr, wohl aber ein Lokativ von pathan, Weg, sein.

Die Mythe oder Legende von der Verfolgung Aši vaṅuhis durch die Turanier und Naotaras mit schnellen Pferden habe ich unbesprochen gelassen. Ich weifs sie nicht zu erklären. Nur so viel ist deutlich, dafs es sich um eine ätiologische Mythe handelt, welche den Grund angeben soll, warum Knaben und junge Mädchen von ihrem Kultus ausgeschlossen sind; denn sie waren es, welche sie entdeckten, als sie sich zuerst unter dem Fufs eines Stieres und dann unter dem Hals eines Widders mit hundertfacher Zeugungskraft verborgen hatte. Ihre Versteckplätze stimmen mit ihrem Charakter als Fruchtbarkeitsgöttin überein.

terielles Wohlsein nicht verachtet, sondern preist und das ansässige Leben des verheirateten Landmannes höher stellt, als die Enthaltsamkeit und Selbstkasteiung des unvermählten Asketen.

5. Haoma.

Wie wir sahen, wird in den Schriften der gâthischen Periode der Gott Haoma nicht erwähnt, der Gott, welcher in den jüngeren Urkunden und im mazdayasnischen Ritus bis auf den heutigen Tag einen so hervorragenden Platz einnimmt, keinen geringeren als im Veda und in dem Kultus der Brahmanen. Man hat daher allen Grund zu der Annahme, dafs die zarathustrischen Reformatoren diesen Kult für zu innig mit dem der verhafsten Daêvas verbunden hielten, um ihn in ihrer ethischen Religion zu dulden. Anderseits hat man bemerkt, dafs Soma auch bei den vedischen Indern nicht zu den ältesten Göttern gehörte. Die Hymnen an Ušas, die Göttin des Morgenrots, an den Regengott Parjanya und ähnliche Naturgottheiten erwähnen ihn nicht. Er gehört zu der Generation von Göttern, an deren Spitze Indra und Agni standen, und deren Verehrung erst nach der Trennung von Iraniern und Indern aufkam [1]). Das älteste Gebiet des Haoma-Somakultus liegt aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen den Flüssen, welche den gleichlautenden Namen Harah̯vaiti—Sârasvati trugen, also dem Südosten von Irân und dem Nordwesten von Indien, in dem Grenzgebiet der beiden Brudervölker. Die Einführung Haomas in Lehre und Kultus der zarathustrischen Mazdayasner mufs demnach geschehen sein, als die daênamazda-

1) Siehe Hopkins, Religions of India, p. 125 f. Obschon ich Hopkins darin zustimme, dafs der Somadienst auch in der vedischen Religion relativ jung ist, so gehe ich doch nicht weiter mit ihm, wenn er daraus den Schlufs zieht, „that the Iranian cult must have branched off from the Vedic cult“. Vgl. auch Lehmann, Zarathustra, p. 156 ff. und vor allem 161.

yasniš sich auch im Südosten von Irân verbreitet hatte. Indessen alles, was ich hier gesagt habe, gilt nur von dieser speziellen Kultform, welche mit dem Namen Haoma-Soma verknüpft ist. Personifikationen eines Götter- oder Unsterblichkeitstrankes, welche dann die Schenken oder Spender desselben werden, findet man nicht nur bei den Indo-Iraniern. Ich brauche nur Dionysos und Ganymedes zu nennen, die beide ursprünglich zu Kleinasien gehören [1]). Die Frage, wie Soma zu einem Mondgotte geworden, und ob er dies vielleicht schon von Anfang an gewesen ist, können wir hier auf sich beruhen lassen, weil er es für die Zarathustrier entschieden nicht war. Wenn wirklich, wie Hillebrandt zu beweisen versucht hat, Spuren von dieser Bedeutung auch im Avesta noch zu finden sein sollten, so waren die Schreiber selbst sich dessen jedenfalls nicht mehr bewufst [2]).

---

1) Höchst bemerkenswert ist vor allem die Übereinstimmung zwischen Haoma-Soma und Ganymedes. Wie der erste „der schönste der ganzen materiellen Welt, ein glänzender Unsterblicher“ heifst, so der zweite: „der schönste der sterblichen Menschen“, der aber von dem Adler des Zeus nach dem Himmel getragen wird. Bezeichnend ist, dafs der beraubte Vater zur Entschädigung einen von Hephaistos gefertigten goldenen Weinstock erhält. Er ist somit ein Weingott, aber wie Dionysos auch der Gott alles himmlischen Nasses, *ὑδροχοός*. Siehe Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, in voce. Die dort erwähnten Etymologieen: „der Glanzfrohe“, „der Glänzendwaltende“ gehen von der Voraussetzung aus, dafs der Name ursprünglich griechisch ist. *Γανυ* ist „Freude, Fröhlichkeit“, und im zweiten Gliede verbirgt sich mit gröfster Wahrscheinlichkeit dieselbe Wurzel *μαδ* „fliefsen, strömen“, von der auch die des Soma-Rausches mada, madha (vgl. Skr. madâmi, „trunken sein“) herstammt. G. ist der erfreuende Trank.

Die weitere Ausgestaltung der Mythe bei den Griechen, in der G. der Liebling des Zeus wird, ist natürlich ihr eigenes Werk. Ob der Omanos, von dessen Verehrung in Kappadocien Strabo XI, 779 und XV, 1066 spricht, Haoma ist, wie Rapp ZDMG. XIX, 60 f. meint, ist sehr zweifelhaft. Andere halten ihn für Vohumanô.

2) Siehe Hillebrandt, Vedische Mythologie I, 450 ff. und vgl. Bergaigne, Religion Védique I, 157 suiv., neuerdings Oldenberg,

Der Haoma gewidmete Yašt ist wahrscheinlich einer der ältesten, wie der Srôš-Yašt, und er wurde gleich diesem in das grofse Offizium, den Yasna, aufgenommen[1]), mit anderen Worten der Staota-yêsnya vorangestellt, während der Srôš-Yašt darauf folgt. Der unter dem Namen Hôm in die grofse Sammlung aufgenommene Yašt ist nur ein kurzer Auszug aus dem grofsen. Aber wenn dieser auch älter ist, so stammt der Yašt doch erst aus einer Zeit, als bereits der Ritus der Bekleidung mit dem heiligen Gürtel und auch schon eine mazdayasnische Litteratur bestand [2]).

Der ganze Hôm-yašt ist ein Beweis dafür, wie sehr man selbst davon überzeugt war, dafs die Haomaverehrung im zarathustrischen Mazdadienst etwas Neues war. Die Darstellung ist folgende. Beim Morgenopfer, während Zarathuštra unter dem Gesang der Gâthas den Feueraltar reinigt, erscheint ihm Haoma in himmlischer Schönheit, so dafs der Prophet in dieser menschlichen Gestalt sofort ein unsterbliches Lichtwesen erkennt. Aber wer es ist, weifs er nicht; Haoma sagt es ihm auf seine Frage und teilt ihm zugleich mit, dafs er von den Frommen

---

Religion des Veda, 181 ff., und Hopkins, Religions of India, 113 f. Vielleicht war nach der Vorstellung der Arier der Mond der Trinkbecher der Götter, den sie leertranken, worauf er wieder gefüllt wurde. So kann er mit dem Somatrank in Verbindung gebracht sein. Aus diesem Grunde vielleicht heifst es RV. VI, 44, 23, dafs der Mond sein Licht in die Sonne legt. Einen Nachklang dieser Vorstellung könnte man in dem mit Sternen besäeten Kleide finden, das Ahura Mazda Ys. 9, 26 Haoma schenkt. Damit ist natürlich der Himmel gemeint. Der zarathustrische Theologe macht, ebenso natürlich, den mazdayasnischen Glauben daraus.

1) Ys. 9—11. Hâ 9 verherrlicht den Yazata, hâ 10 beschäftigt sich so gut wie ausschliefslich mit dem irdischen Haoma, hâ 11 enthält den Fluch Haomas und einige, jedenfalls viel jüngere Zusätze. Wir haben es hier vor allem mit hâ 10 zu thun.

2) Siehe Ys. 9, 26. Dafs eine heilige Litteratur existierte, erhellt aus 9, 22, wo die Rede ist von denen, welche den Hausherrn die Nasks lehren, naskôfrasâoṅhê.

der Vorzeit immer verehrt worden ist. Wir erhalten hier nicht die gewöhnliche Liste von Göttern und Helden, sondern ihre Väter und von diesen nur vier. Es sind zunächst drei Götter aus der ostarischen Zeit, die jetzt aber auf die Stufe von Heroen herabgesunken sind, Vivaṅhant (Vivasvat), Âthwya (Âptya) und Thrita (Trita), und dann Pôurušâspa, der Vater Zarathuštras [1]). Der Lohn ihrer Frömmigkeit war, daſs ihnen solch groſse Söhne geschenkt wurden, dem ersten Yima, dem zweiten Thraêtaona, dem dritten Urvâkhšâya und Keresâspa, dem vierten der berühmte Prophet selbst. Naiv genug wird also vorausgesetzt, daſs Zarathuštra nichts von diesem Kultus seines Vaters weiſs. Aber als der Gott ihn nun auffordert, dem Vorbilde dieser Ahnen zu folgen, erklärt er sich sofort dazu bereit und singt ein Loblied zu seiner Ehre. Man beachte wohl, daſs der Dichter noch nicht so weit geht, Ahura Mazda selbst, wie in den oben schon erwähnten Yašts, dem neuen Gott ein Opfer bringen zu lassen.

Obschon im ersten Teil von Zarathuštras Loblied mehr die himmlische Personifikation des Lebenstrankes, im zweiten mehr die vortrefflichen Eigenschaften des letzteren, wie er auch auf Erden wächst, verherrlicht werden, so wird doch zwischen beiden kein scharfer Unterschied gemacht, und unmerklich geht das Lob des einen in das des anderen über. Schon im Anfang (Ys. 9, 16 ff.), obschon dieser an den Gott selbst gerichtet ist, wird von seinen niederhängenden Zweigen geredet, und er das ausgezeichnetste Viatikum für die Seele genannt. Dieses Schwebende der Vorstellung ist charakteristisch für die

1) Es ist kaum zu bezweifeln, daſs auch dieser Pôurušâspa, der Besitzer vieler Rosse, wie Vîštâspas Vater Aurvaṭaspa und der Stammvater Zarathuštras Haêcaṭaspa zu den mythischen Wesen gehören und ursprünglich entweder Götter oder stehende Epitheta von Göttern waren. Zarathuštras legendarischer Vater scheint ursprünglich ein Sonnen-Feuergott gewesen zu sein.

polytheistische Theologie, welche sich nun wieder in den ethischen Zarathustrismus einzuschleichen beginnt und die keinen Unterschied macht zwischen dem als Himmelswesen gedachten und zugleich in seinem Wundertrank wohnenden Gott. In dem von diesem betäubenden Tranke verursachten Rausch, in welchem man eine Erhöhung des menschlichen Lebens, eine Verdoppelung der menschlichen Kraft zu fühlen meinte, erkannte man die Wirkung eines mächtigen Geistes und schlofs daraus, dafs dieser Geist auch der Spender höheren Geisteslebens und der Unsterblichkeit sei. Und dieser Geist ist der Gott Haoma. Aber einmal auf diesem Wege der Spekulation begriffen, stand man dabei nicht still. Er wird, gerade wie der kleinasiatische Dionysos, jetzt nicht mehr beschränkt auf den Lebenstrank der Götter und Menschen, sondern er wird zum Lebensspender im umfassendsten Sinne: alle Kraft des Leibes und der Seele, alle Fruchtbarkeit und alles Wohlsein geht von ihm aus. Die Segnungen, welche Zarathuštra von ihm erfleht, und die man folglich von ihm erwarten zu können meinte, hängen keineswegs alle unmittelbar mit der Wirkung des Lebenstrankes zusammen. Zwar kann man damit in Verbindung bringen Steigerung der Körperkraft und Gesundheit, ein langes Leben und darauffolgende Unsterblichkeit, selbst Mut und Stärke gegenüber dem Hafs von Feinden und Daêvas, wie die Schärfe des Blickes, die zuerst Nachstellungen und drohende Gefahren erkennen läfst; vor allem den Rausch der heiligen Ekstase als übermenschliche Gottesgabe aufgefafst (madha). Aber nur mittelbar hängt damit zusammen, dafs er den Rossen Schnelligkeit verleiht beim Wettrennen, dafs er schwangeren Frauen schöne Kinder und fromme Nachkommenschaft, alternden Mädchen Gatten, Heil und Gröfse den Lehrern der Heiligen Schrift schenkt und dafs er den Tyrannen Keresâni schlägt, der alles Wachstum tötet [1].

1) Keresâni ist ein mythisches Wesen, das als Kṛçânu schon im

Dies alles thut er als der Gott alles himmlischen Nasses, das die Götter tränkt und die Erde befruchtet [1]). Doch dies ist eine Erweiterung seiner ursprünglichen Bedeutung, wie er denn auch später als der Gott des Lebensbaumes der Herr aller Pflanzen wird.

Wird auch zwischen dem himmlischen und dem irdischen Haoma als Pflanze und Trank unterschieden, so stammt doch auch die erstere mittelbar aus dem Himmel. Denn von dem mythischen Berge, wo ein wohlthätiger Gott ihn geschaffen hat, tragen ihn die himmlischen Vögel [2]) nach den Gipfeln der vier höchsten, ursprünglich ebenfalls mythischen, doch als irdische betrachteten Berge, von wo er sich dann weiter über die Erde verbreitet, selbst bis in die Tiefe der Thäler. Darum wird die Erde, die ihn trägt und auf der er in vielen Arten wächst, wie der Ackerbau, durch den er wächst [3]), gepriesen. Die Wundermacht Vohumanôs hat der Pflanze ihre Heilkraft verliehen. Denn der köstliche Trank befreit von Krankheiten und entfernt den Tod. Was man vor allem an ihm preist, ist, dafs er alle gleich macht, den Armen und den Angesehenen, den Einfältigen und

---

Veda vorkommt. Später sah man in diesem Tyrannen den verhafsten Alexander, und noch später, vielleicht veranlafst durch den Gleichklang entweder des ursprünglichen Wortes mit Christianus oder der Pehlewiform kilisyak mit ecclesia, die Christen. Aber es liegt nicht der leiseste Grund für die Annahme vor, dafs unser Dichter daran gedacht und selbst sozusagen auf Alexander gezielt habe.

1) So heifst auch RV. IX, 82, 3 der Regengott Parjanya der Vater des Soma. Dies könnte jedoch in dem Sinne gemeint sein, dafs die Pflanze durch den Regen wächst, wie Ys. 10, 3, also im 2. Teil des Hôm-Yašt gesagt wird, dafs die Wolken und der Regen den Leib des Haoma auf den Bergen wachsen lassen.

2) Ys. 10, 11: spentô fradakhšta meregha sind buchstäblich mit heiligen Zeichen versehene Vögel, also keine gewöhnlichen, irdischen.

3) So erkläre ich Ys. 10, 10. Ich verbinde zemô mit carânem, fasse aurva auf als „schlank, schnell aufgeschossen", und schlage dann vor, so zu übersetzen: „Ich besinge die Feldarbeit, durch welche er wächst, wohlriechend, schlank, als die gute Pflanze Mazdas."

den Gelehrten. Der Haomarausch ist nicht wie der von anderen betäubenden Getränken; denn er giebt niemals Anlaſs zu Neid und Streit, sondern ist stets von reiner Freude begleitet, und er hat obendrein die glückliche Eigenschaft, daſs er bald wieder verfliegt. Aus alledem geht hervor, daſs er damals nicht, wie später, nur von dem Priester in Gestalt einiger Tropfen, sondern von allen Gläubigen in vollen Zügen genossen wurde [1]).

Und damit nun niemand mehr Bedenken trüge, ihn als zarathustrischen Yazata zu verehren, wurde nicht nur, wie wir schon bemerkten, die Pflanze Ahura Mazda geweiht und ihre Heilkraft Vohumanô zugeschrieben, sondern Ahura Mazda selbst der Vater des Gottes Haoma genannt, und dieser als der Priester (zaotar) der Himmlischen vorgestellt, der für sie auf dem Gipfel der Haraiti die Haomas bereitet in einem mit Sternen besäeten Mörser von himmlischem Ursprung [2]). Er wird sogar der Quell des aša, aller Gerechtigkeit, der Geber des seligen ewigen Lebens, der mit seinen Segnungen nur den wahren Gläubigen, den gehorsamen Rechtschaffenen gehört. Und der ganze Yašt schlieſst mit einem Lobliede an Ahura Mazda selbst, mit der feierlichen Versicherung Zarathuštras, daſs alle in ihm enthaltenen Lehren ahurisch und zarathustrisch, also vollkommen orthodox sind und mit dem mazdayasnischen Credo übereinstimmen.

6. Mithra.

Wenn man erst einmal alte Götter zu zarathustrischen Yazatas erhob, so muſste der wohlbekannte ostarische Gott Mithra bald folgen. Bei den vedischen Indern noch in Ehren gehalten, war er bei ihnen doch durch andere Lichtgötter, Indra, Savitar und ähnliche, in den

---

1) Siehe Ys. 10, 14 und 19 und vgl. Mihir-Yašt, Yt. 10, 120.

2) Yt. 10 (Mihir-Yt.), 89 f. Havana stehr-paêsanha mainyutasta ist natürlich der Sternhimmel, vorgestellt als Mörser für den himmlischen Haoma.

Schatten gestellt und wurde in der Regel nur noch in enger Verbindung mit Varuṇa angerufen. In keiner der Schriften aus der gâthischen Periode wird er genannt, was um so merkwürdiger ist, als sein Name, ebenso wie der von Airyaman und Ârmaiti, sich so gut dazu eignete, in einen abstrakten Begriff umgesetzt zu werden, und er doch nicht mehr Naturgott ist als Âtar. Es ist undenkbar, dafs er den Reformatoren unbekannt gewesen ist. Man mufs ihn absichtlich übergangen haben, vielleicht weil er für diese Heilspropheten, welche in dem ordnungsliebenden, friedlichen Landmanne ihr Ideal erblickten, ein zu kriegerischer und zu aristokratischer Gott war. Wie dem auch sei, als die neue Lehre unter den kriegerischen Medern und Persern verbreitet wurde, mufste man mit ihm rechnen. Dort war er vielleicht der Nationalgott par excellence [1]), wenigstens vor vielen geehrt, und repräsentierte er allein alles das, was ihm im Veda in Verbindung mit Varuṇa, und dann hauptsächlich diesem, zugeschrieben wird.

Was die zarathustrischen Theologen aus ihm gemacht haben, lehrt hauptsächlich der in mancher Hinsicht schöne Yašt, der seinen Namen trägt, der zehnte der Sammlung [2]). In seiner gegenwärtigen Gestalt ist dieser relativ jung. Wenigstens war der Haomadienst schon als zarathustrisch anerkannt, und es existierte bereits eine umfangreiche Staota yêsnya [3]). Ein mächtiges Reich mufs schon begründet gewesen sein. Das beste Geschenk der

1) Schon in den Erzählungen aus Cyrus' Kindheit nennt Herodot einen Meder, dessen Name mit Mithra zusammengesetzt ist. Was er unter den Achaemeniden bedeutete, werden wir später sehen.

2) Vgl. was über die Komposition des Mihir-Yašt oben, S. 32, Anm. 2, gesagt wurde.

3) Siehe für den Haomadienst Yt. 10, 89 f., für Staota yêsnya 122. Vielleicht ist dort noch etwas anderes als unser gegenwärtiger Yasna gemeint, denn es ist die Rede von staotanãm yêsnyanâm vîspê ratavô, was zwar nicht unseren Vispered, aber wohl eine Erweiterung der Staota yêsnya bedeuten mufs.

Gottheit heifst eine glänzende und gewaltthätige Herrschaft, und mit einem gewissen Enthusiasmus wird von einem Alleinherrscher gesprochen, auf dessen Winke die Köpfe der Übelthäter fallen, dessen in gerechtem Zorn gegebene Befehle augenblicklich befolgt werden, und an dem Mithra daher Wohlgefallen hat [1]).

Als Naturgott ist Mithra der Gott des Himmelslichtes. In späteren Zeiten, als sein Kult mit allerhand fremden Elementen vermischt war, hat man ihn zu einem Sonnengott gemacht, und noch immer giebt es Mythologen, die ihn als solchen betrachten. Ursprünglich war er das nicht. Er ist der Lichthimmel bei Tag und Nacht, persönlich aufgefafst der Gott, der das Licht bringt, zu allen Zeiten und in allen Erscheinungen. Selbst seine Erhebung zum zarathustrischen Yazata hat diese Bedeutung nicht verwischen können. Darum werden ihm 10000 Augen zugeschrieben, und heifst er wie Sraoša der, welcher niemals schläft [2]). Von seinem Wachtturm Perethu-vaêdhayana [3]) aus sieht er alles. Zuerst von allen Yazatas des Himmels überschreitet er die Hara, den Himmelsberg am Horizonte, noch vor der unsterblichen Sonne, mit seinen schnellen Rossen. Zuerst erreicht er, in Gold gekleidet, den Horizont und blickt von dort aus wohlwollend auf die Wohnungen der Arier nieder, wo die tapferen Häuptlinge ihre zahlreichen Heere in Schlachtordnung aufstellen, wo hohe Berge mit reichen Weiden und Wassern das Vieh nähren, wo tiefe Meere mit breiten Strömen abwechseln. Von dort begiebt er sich nach den anderen Ländern und erfüllt sie überall mit Vieh

---

1) Yt. 10, 109 f. Darmesteter hat in der Sprache des Yašt wenigstens einen Persismus bemerkt.

2) Vgl. Ṛ V. 3, 59, 1: Mitra sieht sonder Schlummer auf die Völker nieder.

3) Von perethu, „breit, weit" und dem Part. Pr. Med. des Kaus. von vid, wissen. Ein Turm also mit so weiter Aussicht, dafs er ihn in den Stand setzt, alles zu wissen.

und giebt überall Glorie, Herrschaft und Sieg denen, die fromm und rechtgläubig [1]) ihre Opfer bringen. Aber auch nach Sonnenuntergang geht er, mit seiner Keule bewaffnet, längs der Enden der Erde in die Runde, um alles zu beobachten, was zwischen Himmel und Erde vorfällt [2]). So umfafst er mit langen, starken Armen die ganze Welt, und darum heifst er Mithra vouru-gaoyaoiti, mit den weiten Feldern. Und wenn an anderer Stelle von ihm gesagt wird, dafs er die Verbindung zwischen Mond und Sonne bildet, dann ist das zwar ein Wortspiel mit seinem Namen, der auch Freund bedeutet, aber dies kann doch nur von einem himmlischen Lichtgott gelten [3]).

Wie viele Lichtgötter ist Mithra auch Kriegsgott, der Gott der Schlachten. Besonders bei den Iraniern hatte er diesen Charakter bewahrt. Denn er scheint ihm wohl von altersher eigen gewesen zu sein, wenn auch bei den vedischen Indern der vom Soma trunkene Indra diese Rolle übernommen hat [4]). In seiner goldenen Waffenrüstung, mit seinen schnellen Füchsen zieht er den Feinden entgegen, macht sie blind, taub und schwindelig, und der Genius des Sieges, Verethraghna, geht vor ihm her in der Gestalt eines furchtbaren Ebers mit scharfen Zähnen und Klauen, an dem alles, Füfse, Muskeln, Kinnladen, der Schwanz sogar von Eisen ist, und ruht nicht, bis er das Mark ihres Rückens und damit den Born ihres Lebens vernichtet hat. Mit einem gewissen Be-

---

1) vîduš-aša. Siehe die ganze Beschreibung Yt. 10, 13—16.

2) Von Indien bis Ninive, sagt der Dichter, und von Rañha bis an die Enden der Erde. Darmesteter sieht in Rañha Nieder-Chaldaea, aber aus Vend. 1 erhellt, dafs R. ein kaltes, winterliches Land ist.

3) Yt. 6,5. hakhedremca yaṯ asti hakhedranãm vahištem añtare maoñhaca ḫvareca. Auch im Ṛ V. ist Mitrá der freundliche Gott, der die Menschen vereint, siehe u. a. 3, 59, 1; 5, 64, 3; 7, 62, 4. Das Wortspiel mitrá-mitriyá kommt u. a. auch vor AV. 2, 28, 1 und mitrá als „Freund" 2, 11, 5.

4) Doch wurde er auch bei ihnen wohl vor der Schlacht angerufen. Siehe z. B. AV. 6, 97, 2.

hagen schildert der Dichter das Elend der Überwundenen, ihre entvölkerten Städte und verlassenen Wohnungen, das Wegführen ihres Viehes und ihre vergeblichen Verteidigungsversuche; denn Mithra fängt die Streiche ihrer Waffen auf, hört nicht auf ihre Klagen und wirft sie zu Zehntausenden zur Erde. Doch warum sollte man Mitleid mit ihnen haben? Mithras Feinde sind immer allesamt Betrüger, Rebellen gegen die rechtmäfsige Autorität und verdienen daher nichts Besseres [1]). Kein Wunder, dafs solch ein Gott, der, je nachdem man ihm treu ist oder ihn betrügt, die Länder segnet oder züchtigt, von dem also das Geschick der Nationen abhängt, weil er über Krieg und Frieden entscheidet, von jeher als Souverän, als der mächtige Asura-Ahura betrachtet wurde, und dafs, als er in Indien mit dem gröfsten aller Asuras Varuṇa, bei den Iraniern mit dem Ahura par exellence zu einer Zweieinigkeit verbunden war, diese beiden Unsterblichen um Schutz angefleht wurden, „wenn das Schwert die Stimme erhebt, die Nüstern der Rosse zittern, die Pfeile schwirren und die Brut der Bösen vernichtet am Boden liegt“ [2]).

An die Allwissenheit des Lichtgottes, vor dem man nichts verbergen kann, mythisch vorgestellt unter dem Bilde von acht râti, Freunden, die als Spione nach den Mithrabetrügern und ihren Wegen ausschauen, schliefst sich von selbst seine ethische Bedeutung als der Gott

1) Dieselbe Vorstellung findet man in den Inschriften der Achaemeniden, worüber später. Als Feinde der wahren Religion werden sie von Mithra nach Rašnu, von diesem dann wieder zurück, und wenn sie entwischen wollen, von Sraoša nach den beiden erstgenannten gejagt, wie das oben von Vayu gesagt wurde. Siehe für die im Text gegebene Schilderung Yt. 10, 47 und 52; 70—72; 35—43 und 47.

2) Yt. 10, 113. 145. Das Dvandva (Dual.) mithra-ahura, ahuraêibya mithraêibya braucht ursprünglich durchaus nicht eine Zusammenstellung von Mithra mit Ahura Mazda gewesen zu sein; von den Zarathustriern wurde die Sache natürlich so aufgefafst. Auch Varuṇa ist der Asura par excellence.

der Wahrheit und der Treue. Auch diese braucht er nicht erst von den Mazdayasnern empfangen zu haben, obgleich diese Ideen in Irân viel mehr ausgebildet sind, als in Indien. Das Ethische in der Vorstellung der beiden verbündeten Götter hat sich dort hauptsächlich an Varuṇa geheftet. In Irân ist er namentlich der Schirmherr der Bündnisse, der Gott der Freundschaft und der Wahrheit, und die Lügner wie die Treubrüchigen haben darum von ihm alles zu fürchten. Sein Zorn ist dann so schrecklich, dafs selbst der Fromme ihm, wenn er zur Bestrafung auszieht, nicht gern begegnen würde [1]), wenn auch der, welcher ein ruhiges Gewissen hat, auf seinen Segen rechnen kann [2]). Nichts ist heiliger als ein unter Mithras Schutz geschlossener Bund; selbst Ungläubigen gegenüber, gegen welche man im übrigen keine Verpflichtungen hat, mufs man ihn halten. Die heiligsten aller Bündnisse sind die zwischen Meister und Jünger, zwischen Blutsverwandten verschiedener Grade, aber am allerhöchsten stehen die zwischen zwei Nationen geschlossenen. In der That ein Anfang von Völkerrecht [3]).

Es war für die zarathustrischen Theologen unter einer beständig kriegführenden Militärmonarchie fast unmöglich, diesen Gott auf die Dauer aus ihrem System zu verbannen. Jedenfalls war es gute Kirchenpolitik, seinen Kultus lieber anzuerkennen und so unter eigene Aufsicht zu nehmen, statt ihn in Konkurrenz mit dem orthodox-zarathustrischen fortwuchern zu lassen. Der Dichter des Yašt giebt selbst zu, dafs man immer fortfuhr, ihm religiöse Verehrung zu widmen. Alles ruft ihn an, der Landesherr, wenn er sich zum Kriege rüstet und die Völker einander gegenüberstehen, da er wohl weifs, dafs der, welcher es zuerst mit warmer Überzeugung und

1) Yt. 10, 69.
2) Yt. 10, 65.
3) Yt. 10, 115 f.

Hingabe thut, des Sieges sicher ist; der Krieger, wenn er schon im Sattel sitzt, alle Klassen und Stände, alle Herren in Gau, Dorf und Haus, ja auch der arme Fromme, den man seiner Rechte beraubt hat, und dessen Klage, sei sie nun gellend oder leise ausgerufen, über die ganze Erde hinklingt und zum Himmel aufsteigt [1]). Jeder ist überzeugt, dafs Mithra die Länder, welche ihn ehren, beschirmt und die anderen vernichtet [2]). Hört man ihn nicht mit ausgestreckten Händen Ahura Mazda laut klagen, dafs ihm, dem Beschützer und Erhalter aller Geschöpfe, von den Sterblichen keine Opfer gebracht werden mit seinem Namen? Und steht er nicht immer bereit, um auf den Ruf des Ašava zu kommen [3])?

Dieser vorausgesetzten Klage wird nun Gehör gegeben. Man darf ihn nun anrufen unter allerlei Titeln, als den Mithra, der nicht betrogen wird (adhaoyamna), als den Heiligen oder Starken (sûra), den Wohlthätigsten oder Heilsamsten (sevišta) [4]), aber man achte dabei auf zweierlei. Zuerst, ihm werde nur das traditionelle Opfer gebracht von grofsem und kleinem Vieh und Vögeln und zwar, weil es nun zum orthodoxen Ritus gehört, allerdings mit Haoma, Baresman, weisen Sprüchen, heiligen Texten und Gebeten, aber doch nicht das grofse Haomaopfer, wodurch man Ahura Mazda, die Amešа speñtas und die anderen zarathustrischen Yazatas beleidigen würde, und was er auch selbst nicht fordert [5]). Zweitens, man

---

1) Zwischen diesem allen in Yt. 10, 84 steht noch: yim dvâcina paithê hacimna, womit die Ausleger nichts anzufangen wissen. Westergaard und Geldner lesen pithê. Im letzteren Falle kann es nicht von patar kommen (Spiegel, Justi, de Harlez), was auch keinen erträglichen Sinn ergiebt. Es könnte das pitha von Ys. 5, 6 sein, das Neriosengh mrtyu übersetzt. Ein Zweikampf? Darmesteter liest pathê und erklärt den Satz von einem Mann, der zwischen zwei Wegen schwankt!

2) Yt. 10, 78.

3) Yt. 10, 53—55.

4) Yt. 10, 31.

5) Yt. 10, 137—139.

unterwerfe sich zuvor einer grofsen Reinigungs- und Selbstkasteiungs-Zeremonie von zwei oder drei Tagen und wage es nicht, an den Mithra geweihten Libationen teilzunehmen, ehe man unterwiesen ist in all den Riten (ratu) der Staota yêsnya. Das kleine Officium also, aber nach genügender Vorbereitung und nach zarathustrischem Ritus, folglich von einem anerkannten Priester geleitet. Man fragt sich unwillkürlich, ob es sich hier nicht um versteckte Opposition der orthodoxen mazdayasnischen Atharvans gegen den mit babylonischen magischen Vorstellungen und Riten versetzten Mithradienst handelt, der unter den jüngsten Achaemeniden in Susa und Ekbatana eingeführt wurde.

Aber jetzt wird denn auch mit ihm die Verwandlung in einen mazdayasnischen Yazata vorgenommen. Mazda selbst hat ihn geschaffen, hat ihm alle seine wunderbaren Kräfte und seine zehntausend Augen gegeben und ihn so zum allezeit wachsamen Beschirmer der ganzen Welt [1]), obendrein, wie wir sahen, Haoma selbst zu seinem Priester [2]) bestellt. Seinen herrlichen Palast auf der Hara berezaiti, wo weder Nacht noch Finsternis, weder heifser noch kalter Wind, weder Krankheit, noch Tod, noch Befleckung herrschen und wohin die Wolken nicht aufsteigen, hat Mazda selbst mit seinen Trabanten und dem Sonnengott für ihn erbaut [3]). Von ihm auch hat er seinen himmlischen Wagen, gezogen von vier weifsen, herrlich strahlenden Rossen, die keinen Schatten werfen und selbst unsterblich sind. Der Wagen gehört ihm als Kriegsgott von jeher und ist dann auch mit allerhand Waffenzeug versehen, wird ihm aber natürlich der jüngeren Vorstellung nach erst von Mazda verliehen [4]). Wie das

---

1) Yt. 10, 1. 82. 103.

2) Yt. 10, 88.

3) Yt. 10, 50 f.

4) In diesem Wagen fährt er über die ganze stoffliche Welt hin, vom Karšvar Arezahi bis zum glänzenden Ḫvaniratha. Nach dem Opfer

auch von anderen in das zarathustrische System aufgenommenen alten Gottheiten berichtet wird, huldigt Ahura Mazda mit den Ameša speñtaš ihm ebenfalls in Garô nmâna und gebietet Zarathuštra das Gleiche zu thun [1]), denn er erhält nun in dieser Beziehung dieselben Rechte wie die höchsten Yazatas. Die mazdayasnische Daêna selbst bahnt ihm nun gute Wege [2]), und den schönen Beispielen des höchsten Gottes und seines Propheten konnten die Gläubigen folgen. Und dann hatten sie von ihm nicht nur die Wohlthaten zu erwarten, die er seinen nicht-zarathustrischen Verehrern von altersher schenkte, sondern dieselben Geistesgaben, die man von Mazda zu erflehen gewohnt war: ein ruhiges Gewissen, einen guten Namen, das Heil der Seele, Weisheit und Kenntnisse, wie Unterricht im heilsamen Opferspruch [3]).

Als Lichtgott des Himmels hatte Mithra von jeher ein grofses Gefolge von himmlischen Wesen, die seine verschiedenen Gaben und Wirkungen personifizieren, Naturgötter wie er. Jetzt wird diese Schar verstärkt

---

begiebt er sich mit einem Zweigespann, siehe Yt. 10, 136. Vgl. 67, wo die Lesung unsicher ist: rathwya cakhra (Westergaard) oder rathwya cithra (Geldner); jedenfalls ist die Sonne gemeint. 10, 124 ist nicht sehr klar. Dort heifst es, dafs er auf dem Wagen mit dem Viergespann mit erhobenen Armen aus Garô-nmâna paiti amerekhtim, nach der Unsterblichkeit geht. Für den Zarathustrier giebt es gleichwohl keine höhere Unsterblichkeit, als die in Garô-nmâna. Die einzig mögliche Erklärung ist wohl, hier an seine Erhebung zum Yazata zu denken. Nach 10, 142 glänzt sein Körper wie der Mond, der mit eigenem Lichte scheint; aber dies ist nur eine Vergleichung, keine Identifikation. Vielleicht ist es auch wohl der Mond, der 10, 86 gemeint wird mit der weggeführten Kuh, welche fragt, wann M., auf seinem Wagen kommend, sie auf den guten Weg zurückbringen wird. Jedenfalls können wir hier nicht mit Darmesteter an die Mythe von Indra oder Cacus denken. Siehe über M. als Herr der Länder 10, 144.

1) Yt. 10, 119.

2) Yt. 10, 68; vgl. 64.

3) Yt. 10, 33.

durch einige rein zarathustrische Genien, wie den ihm ethisch nahe verwandten Rašnu razišta, für welchen er ein Haus baut, und der ihm mit inniger Freundschaft anhängt [1]), dann Sraoša, der das geistliche Licht der Offenbarung bringt [2]), die Weisheit, Cišta, und andere [3]). Die Göttinnen des Glücks und des Überflusses, Aši vaṅuhi und Pârendi, und die himmlische Glorie, Ḫvarena [4]), doch jetzt als die Kavi-Glorie aufgefafst, gehörten ursprünglich wohl zu seinen Begleitern in seiner Eigenschaft als Lichtgott.

7. Die Wasser und Anâhita.

Wie sehr die Iranier neben dem Feuer, und nur in wenig geringerem Mafse als dieses, die Wasser verehrten, wufste man schon aus den Berichten der klassischen Schriftsteller von Herodot bis zu Strabo und Agathias. Die Griechen wufsten, dafs es den Persern verboten war, das Wasser auf irgend eine Weise zu verunreinigen und sogar sich darin die Hände zu waschen oder zu baden — in fliefsendem Wasser nämlich, denn für allerhand Reinigungszwecke, auch bei religiösen Zeremonieen wurde das Wasser stets gebraucht [5]). Nur das Meer, salzig, unfruchtbar, war von dieser Verehrung ausgeschlossen, und wenn Herodot [6]) erzählt, dafs Xerxes das Meer geifseln

1) Yt. 10, 41. 79. 100. 126. Siehe über Rašnu oben S. 209 f.

2) Yt. 10, 41. 100.

3) Yt. 10, 126.

4) Yt. 10, 66 f.

5) Strabo 15, p. 1065 beschreibt den Kultus des Wassers zu seiner Zeit folgendermafsen: Man geht nach einem See, Strom oder Quell und gräbt daneben eine Grube, in welcher das Opfertier geschlachtet wird, achtet aber darauf, dafs das Wasser nicht durch das Blut verunreinigt wird. Dann legt man das Fleisch auf Myrten- oder Lorbeerzweige; die Magier berühren es mit der heiligen Rute, singen ihre Māthrās, giefsen Öl mit Honig und Milch vermischt auf die Erde — also nicht ins Wasser — und schliefsen mit langen Gesängen, während sie Tamariskenzweige in der Hand halten.

6) Herodot 7, 35.

liefs, und man ihm mit Recht keine Opfer brachte, so ist dies sehr glaubwürdig. Von einem der Arsakiden wird sogar berichtet, dafs er auf dem Landwege nach Rom gereist sei, um das Meer, das man als ahrimanisch ansah, zu vermeiden.

Die heiligen Texte stimmen damit überein. Der uralte Naturkult wurde schon in frühester Zeit ein Bestandteil der zarathustrischen Religion. Bereits in der gâthischen Periode tritt das zu Tage, und das Studium der Reinheitsgesetze wird uns lehren, dafs die Verehrung und Heilighaltung der Wasser auch in der jüngeren avestischen Zeit im Schwange war.

Aber der Kult der Wasser war jetzt auf das engste verbunden mit dem einer grofsen Göttin, Ardvî sûra Anâhita, welcher einer der gröfsten und schönsten Yašts gewidmet ist [1]).

Aus diesem Yašt geht deutlich hervor, dafs sie nicht eine originale zarathustrische Schöpfung war. Im Gegenteil, es wird sehr ausführlich erzählt, wie viele noch vor Zarathuštra, darunter selbst solch ein feindseliger Tyrann wie Azhidahâka und ein Turanier wie Frañrasyan — diese beiden allerdings vergeblich, denn die Göttin erhörte ihre Gebete nicht — ihr Opfer darbrachten [2]), und dafs auch die Daêvadiener sie des Nachts, also im geheimen, weiter verehrten, leugnet der Dichter keineswegs, obschon er sich beeilt hinzuzufügen, dafs davon kein Heil zu erwarten sei, sondern nur Verstärkung der Macht und Vermehrung der Zahl der bösen Geister [3]). Sie gehörte mithin zu der Kategorie von alten, jetzt jedoch in zarathustrische Yazatas umgewandelten Göttern, wie

1) Abân-Yašt (Yt. der Wasser) oder Ardvî-sûr-yašt, der fünfte in der Sammlung.

2) Yt. 5, 16 ff. Siehe über die Unordnung in dieser Liste und überhaupt über die Komposition dieses Yašt die Bemerkungen oben S. 31 f., namentlich Anm. 1.

3) Yt. 5, 99 f.

Mithra, Tištrya und andere. War sie vielleicht eine ausländische Göttin? Wir kommen auf dies schwierige Problem zurück, müssen aber erst sehen, wie sie der mazdayasnische Dichter sich vorstellt.

Als eine Naturgöttin, ohne Zweifel. Sie ist kein personifizierter Begriff, sondern vielmehr die personifizierte wohlthätige, reinigende und befruchtende Wirkung des Wassers. Und der Dichter hat sich nicht viel Mühe gegeben, diesen naturistischen Charakter seiner Göttin zu verbergen oder ihr, wie das mit anderen Gottheiten geschehen war, eine ethische Bedeutung beizulegen. Nur hat er sie eng mit Mazda verbunden und läſst ihre Reinheit hervortreten. Im Anfang, der auch anderswo vorkommt [1]), nennt Mazda selbst sie seinen Strom, der allein so groſs ist wie alle Wasser, die auf Erden flieſsen, mit tausend Armen und tausend Kanälen, von denen einer allein schon hinreichen würde, um alle sieben Karšvares zu überströmen. In jedem dieser Kanäle hat sie einen schönen Palast, der mit orientalischen Farben geschildert wird, und in jedem von diesen wieder eine wohlriechende Lagerstätte [2]). Ihr Viergespann, weiſse, hohe Rosse von demselben Blut und Haar, welche sie selbst lenkt, sind Wind, Regen, Wolke und Reif, und sie ist es, die auf Mazdas Befehl wie ein zahlloses Heer Regen, Schnee, Hagel und Reif auf die Erde herniedersendet [3]).

Der Strom, dessen Göttin Anâhita ist, ist demnach jedenfalls kein irdischer, sondern ein rein mythischer. Der Dichter, welcher ihn als gröſser bezeichnet, wie alle Wasser auf Erden zusammen, und welcher sagt, daſs einer von seinen Kanälen oder Seitenarmen allein genügend sei, um alle sieben Weltteile zu überschwemmen, hat dabei sicherlich nicht an einen irdischen Fluſs denken können. Es ist ein himmlischer Strom, den die Tradition

1) Yt. 5, 1—5 = Ys. 65, 1—5 und Âbân nyâyiš.

2) Yt. 5, 101.

3) Yt. 5, 85.

und mit ihr einige Gelehrte [1]) in dem Oxus wiederzuerkennen meinen, der jedoch mit sublunarischer Geographie nichts zu schaffen hat. Im höchsten Himmel ist Anâhita denn auch zu Hause. Dort, über der Sphäre der Sonne hat Ahura Mazda ihr einen Platz angewiesen [2]). Von dort, von den Sternen oder von dem höchsten Gipfel der Hukairya, des Himmelsberges, steigt sie herab, wenn der Fromme sie anruft [3]). Als himmlisches, kosmisches und mithin vollkommen reines Wasser reinigt sie den Samen der Männer und die Gebärmutter der Frauen, befördert sie die guten Geburten, reinigt sie die Milch und wird sie so die Mehrerin der Herden, die Geberin aller Reichtümer, ein Segen für das ganze Land. Mag man sie nun als Strom mit einem oder mehreren grofsen irdischen Flüssen identifiziert oder besser noch ihren Namen mit diesen verbunden haben, wie das mit der Sarasvati oder mit den Himmelsbergen Hara berezaiti (Elburz) und Olympos und Ida geschah, ihre eigentliche mythische Bedeutung ist dessenungeachtet klar genug.

Eine alte Naturgöttin war sie also sicherlich. War sie iranischen Ursprungs? Man hat gemeint, dafs sie semitischer Herkunft und von den Iraniern den Babyloniern entlehnt sei [4]). Herodot, der sie irrtümlich Mitra nennt, indem er ihren Namen mit dem desjenigen Gottes verwechselt, mit welchem sie in Westasien und später in Europa stets eng verbunden war, hält sie für identisch

1) Geldner in Kuhns ZS. XXV, 378 und Ed. Meyer GA. I, § 450.

2) Yt. 5, 90. Die Stelle ist sehr schwierig und zum Teil unverständlich, aber es steht deutlich da, dafs Ahura Mazda sie laufen liefs „inmitten der Sphäre über hvare-khšaêta", d. h. der Sonne, wo sie sicher ist vor allen ihren Feinden. Auch wenn man mit Darmesteter die Lesung tacare nôit tacare bevorzugen will, darf man doch nicht mit ihm übersetzen: „te fit courir (sur terre), au lieu de courir en dedans (du ciel)."

3) Yt. 5, 7. 85 und 121.

4) Auch ich habe diese Ansicht schon verteidigt im Jahre 1864, in De Godsdienst van Zarathustra, blz. 181 vg.

mit der babylonischen Muttergöttin (Mylitta nach ihm) und der arabischen Alitta. Schon Windischmann hat bemerkt, dafs ihr Yašt von ihrer Person eine Beschreibung giebt, die nicht lauter dichterische Phantasie sein kann, sondern die Existenz von Bildern der Göttin voraussetzt. Als eine schöne Jungfrau wird sie geschildert, hoch und kräftig von Wuchs, mit weifsen, vollen Armen, so dick wie die Schenkel eines Rosses, mit schwellendem Busen, den sie durch das Binden des Gürtels noch besser hervortreten läfst; ein adeliges Mädchen, prächtig gekleidet, in einem Gewande, das aus den Häuten von dreifsig der schönsten Biber hergestellt ist, glänzend wie Gold und Silber, über dem sie einen reich mit Gold gestickten Mantel trägt; auf ihrem Haupt eine goldene Krone in der Form eines Rades, mit hundert achtstrahligen Sternen und zierlich gefalteten Bändern geschmückt, in den Ohren grofse, viereckige, goldene Gehänge und an ihrem schönen Halse eine schimmernde Kette [1]). Unwillkürlich erinnert man sich bei dieser Beschreibung an die babylonischen Bilder von Ištar und einige kleinasiatische Göttingestalten zu Öyük und Boghazköi, die, was Körperform und Schmuck anlangt, in mehr als einer Hinsicht mit dem in dem Yašt gezeichneten Bilde übereinstimmen [2]). Solche Bildchen, von den babylonischen nur wenig verschieden, sind in Susa gefunden [3]). Bringt

1) Siehe die Beschreibungen Yt. 5, 7—15; 85 und 123—129.

2) In der Beschreibung des reichen Stoffes der Kleidung und in der Steigerung der Sterne des Kopfschmuckes auf hundert, was der Bildhauer sicher nicht wiedergeben konnte, hat der Dichter seiner Phantasie freien Lauf gelassen. Die gefalteten Bänder scheinen echt iranisch zu sein, denn sie erinnern an die ganz eigenartigen, welche die Kopfbedeckung sowohl des Königs als Auhrmazds auf den sâsânidischen Denkmälern schmücken. Es versteht sich von selbst, dafs der Yašt darum noch nicht in ihre Zeit gesetzt zu werden braucht. Der Zierat kommt auch schon unter der parthischen Herrschaft vor, siehe Ker Porter, Travels II, pl. 62.

3) Siehe Loftus, Travels, p. 379.

man dies in Verbindung mit der Mitteilung des Berossos [1]), dafs Artaxerxes Mnemôn (403—361), der Sohn von Darius Ochus, der auch zuerst Anâhita in seinen Inschriften nennt, Bilder von ihr anfertigen und in Babel, Susa und Ekbatana aufstellen liefs, ja sogar ihren Kult unter Persern, Baktriern, Syrern und Kleinasiaten verbreitete, so könnte man geneigt sein, in ihr eine westasiatische Göttin zu sehen, welche von den Persern übernommen und von den Atharvans auf die zarathustrische Verehrung der Wasser gepfropft worden ist. Da die Achaemeniden hauptsächlich in Susa residierten, und eine solche Göttin, Nânâ, dort schon seit vielen Jahrhunderten verehrt wurde, so würde eine derartige Verschmelzung eines babylonisch-elamitischen Kultes mit dem mazdayasnischen sehr wahrscheinlich sein.

Allerdings sind die Namen, welche sie trägt, rein iranisch. Ardvî ist ein Beiname, der auch den Wassern gegeben wird [2]); sûra ein Epitheton, welches auch andere Yazatas tragen, sowohl ursprünglich nicht-mazdayasnische, wie Mithra und Airyaman, als zarathustrische, wie Sraoša und sogar der Yasna der sieben Kapitel [3]); und von anâhita, „unbefleckt", ist dasselbe zu sagen. Heifsen doch oft so Mithra, Haoma, auch das Baresman, das Weihwasser und selbst Worte und Strahlen. Anâhita wurde nun ihr gewöhnlicher Name, der als Anaïtis von den Griechen meist mit Artemis identifiziert und von anderen Völkern in verschiedener Form übernommen wurde. Bei den Persern werden später die beiden ersten Epitheta zu Ardvîsur verschmolzen. Indessen einen eigent-

1) Fragment 16. Vgl. dazu Clemens, Protrept. 5 und siehe Darmesteter, Zendavesta, II, 364 suiv.

2) Ardvî wird gewöhnlich durch „hoch" übersetzt. Windischmann dachte an „aufbrausend, aufwallend". Vgl. jedoch die griechische √ ναρδ, „befeuchten, besprengen".

3) Sûra wird erklärt als: „stark, herrlich, heilig". Im Skr. ist es „Held".

lichen Namen hat die Göttin doch nicht. Doppelte Götternamen, aus einem Substantiv und einem Adjektiv bestehend, sind im Avesta sehr gewöhnlich. Aber ein dreifacher, aus einzelnen Adjektiven zusammengesetzter kommt sonst nicht vor. Ein Gottesname, der als Epitheton auch anderen Göttern gegeben wird, wie das mit anâhita der Fall ist, ist ebenfalls ungebräuchlich. Etwas Fremdes ist hier demnach sicher, und man hat einigen Grund zu der Annahme, dafs man versucht hat, dem Namen einer ausländischen Göttin eine für die Iranier begreifliche Form zu geben und ihre Epitheta zu übersetzen [1]).

Aber wie dem auch sei, die zarathustrischen Theologen haben die Göttin, sie möge nun semitischer oder iranischer Abkunft sein, in ihr System nicht aufgenommen, ohne ihren Kult vollkommen zu reinigen. War dieser in den westlichen und nördlichen Ländern, namentlich in Armenien und Kleinasien, mit obszönen Riten und heiliger Prostitution verbunden: sie wollten nicht nur Gebrechliche und Gezeichnete, ungefähr dieselben, welche auch sonst vom Heiligen ausgeschlossen werden, sondern sogar Frauen von ihren Opfern fernhalten. Dies ist ihnen wahrscheinlich nicht gelungen. Wenigstens nicht in Šušan und sicher nicht in Ekbatana, wo eine Priesterin ihrem Tempel vorstand, jedoch — und dies ist beachtenswert — mit der Verpflichtung, ein zurückgezogenes Leben zu führen [2]). Ob sie glücklicher gewesen sind

1) Man denkt unwillkürlich an Namen von Ištar, wie Anatu, Anunit, hier vielleicht besser, obschon die Ähnlichkeit des Klanges geringer ist, an Nânâ, die grofse Göttin von Šušan und dem mit Babel so eng verbundenen Borsippa, die auch im Westen als Nanaia mit Anaitis identifiziert wird. Ardvî sûra könnte ein Versuch zur Übersetzung der Titel rubat bêlit sein, die so oft mit einem Namen Ištars verbunden werden.

2) Plutarch, Artaxerxes 27, sagt, dafs die nach 400 v. Chr. zu Ekbatana angestellte Priesterin der Anaïtis ein eingezogenes Leben führen mufste.

mit ihrer Vorschrift, dafs, wie vordem Zarathuštra, so auch jetzt nur Priester, welche die Offenbarung kennen, weise und tugendsam und in den heiligen Sprüchen erfahren (tanu-măthra) sind, von den Libationen bei ihren Opfern geniefsen durften, steht dahin. Um sie zu einer guten Yazata zu machen, wurde sie nun von Mazda zur Beschirmung der gesamten Welt des Aša bestellt, und mit Zarathuštra wacht sie fortan, wie ein Hirt über seine Herde, über alle Dinge, die im Guten ihren Keim haben. Man geht sogar so weit, Mazda selbst von ihr die Gunst erbitten zu lassen, dafs er Zarathuštra für seine Lehre gewinnen möge. Aber das alles ist nur lose angehängt und bleibt an der Oberfläche, Lehre ohne Praxis. Thatsächlich ist sie noch Naturgöttin, von der man rein materielle Segnungen erwartet, zum Teil dieselben wie von Ašî vaṅuhi, wie einen Gemahl für die Mädchen und eine glückliche Entbindung für die Frauen, zum Teil ganz andere, wie schnelle Rosse und einen guten Wagenlenker in der Schlacht, die höchste Macht des Ḫvarena und ein Königtum mit Überflufs, reichen Einkünften und guten Heeren. Die Priester, sowohl die rezitierenden (maremno) als die Atharvans der drei Ordnungen begehren von ihr Weisheit, aber nur, wie sie ausdrücklich hinzusetzen, um Glück und Ansehen zu erwerben [1]).

8. Die Fravašis.

Die jüngere gangbare parsische Theologie kennt drei Klassen von höheren Wesen, die Amšaspands, die Izeds

---

1) Man findet die Quelle für alles Obenstehende in dem Abân- oder Ardvîsur-Yašt. Seltsam erscheint es, dafs von der Göttin der reinen und alles reinigenden Wasser königliche Herrschaft und Beistand für den Krieg erfleht wird. Dies wird jedoch erklärlich, wenn sie wirklich eine iranisierte Form der babylonischen Ištar ist, welche auch als Kriegsgöttin fungierte. Ein Grund dafür ist noch, dafs man Anaïtis nicht nur, wie oben erwähnt wurde, mit Artemis, sondern auch wohl mit Athênê, der Kriegsgöttin, identifizierte.

und die Ferwers. Diese Unterscheidung wurzelt schon in der Lehre des jüngeren Avesta. Wir sahen bereits, dafs der früher allgemein gebrauchte Name Ameša speñta jetzt nur auf wenige, meist sieben der allerhöchsten Yazatas angewandt wurde, und der letztgenannte Titel von allen verehrten Wesen oder Göttern galt, mit Ausnahme der Fravašis, Wesen anderer Art. Schon in den jüngeren Gâthatexten werden sie neben den Herren (ratu) und den Seelen (urûva) genannt [1]. Aber nun erst scheint ihre Verehrung einen bedeutenden Aufschwung genommen zu haben. Der dreizehnte Yašt, welcher ihnen gewidmet ist, ist der gröfste von allen, offenbar stets ergänzt und überarbeitet. Das Lied bildet die Hauptquelle, aus der unsere Kenntnis dieses schwierigen Gegenstandes geschöpft werden mufs [2].

1) Siehe oben S. 181 f.

1) Der Yašt besteht aus zwei sehr verschiedenen Hauptteilen, von denen der erste, 1—79, eine Beschreibung, Verherrlichung und Anrufung der Fravašis im allgemeinen, der zweite, 80 ad fin., eine Anrufung einer grofsen Anzahl einzelner Fravašis mit ihren Namen enthält. Mir erscheint dieser zweite Teil als ein jüngerer Zusatz; aber auch der erste ist aus sehr verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt, die bisweilen ziemlich willkürlich angeordnet sind. Man hat gemeint, die Zeit der Abfassung aus der Erwähnung von vier Namen erschliefsen zu können, welche nach dem Dînkarṭ in die Zeit der Arsakiden gehörten. Siehe Darmesteter II, 540, nt. 235. Die Namen sehen jedoch wenig historisch aus, und der Chronologie des Dînkarṭ ist nicht besonders zu vertrauen. Sicher ist, dafs kein einziger Sâsânide genannt wird. In § 16 hat man obendrein den Buddha zu finden gemeint. Dort ist die Rede von einem Disput mit einem gewissen Gaotema; dieser Name entspricht zwar dem Skr. Gotama, aber nicht Gautama. Gotama ist ein vedischer Ṛši, aber der Name kommt auch später mehrfach vor. Dafs man jemals den Buddha kurzweg Gautama nennen würde, ohne den Zusatz Çramana oder Çâkya oder Buddha, bezweifle ich sehr. Es ist auch noch die Frage, ob gaotema ein Eigenname ist; Spiegel hielt es für „Landmann". Nâidhyâoṅhô ist eigentlich „Verschmäher, Verächter", und die Übersetzung: „imposteur" von Darmesteter („Verführer" Justi) ist reine Konjektur. Gaotemahê kann ein davon abhängender Genitiv sein. Die ganze Stelle ist dunkel und wahrscheinlich verdorben.

§ 4—8 = § 1—5 des Ardvîsûr-Bânô-Yt. (Yt. 5) sind offenbar ein

Die altiranische Psychologie unterschied im Innern des Menschen fünf Kategorieen: ahu, das Lebensprinzip (ursprünglich wohl der Atem, Skr. asu), daêna, das Selbst, baodha, das Bewufstsein oder Wahrnehmungsvermögen, urûva, die Seele, und die fravaši, von denen nur die beiden letztgenannten nach dem Tode fortlebten und darum schon sehr früh miteinander verwechselt wurden, wie das bei so verwandten Begriffen natürlich ist. Diese Verwechselung reicht bereits bis in die Zeit des Avesta zurück. Nicht nur in einer Stelle aus dem jüngeren Teil des Yasna [1]), sondern auch in dem Yašt selbst findet man eine Spur davon [2]). In der Zeit Hamaspathmaêdaya, d. h. in den fünf letzten Tagen des Jahres und den fünf Schalttagen, welche das Mondjahr in Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr bringen mufsten, schweifen sie durch die Dörfer und heischen Verehrung, und von der Befriedigung dieses Wunsches hängen Heil und Wohlfahrt der Häuser und Familien ab. Dies stellt sie auf eine Linie mit den Seelen der Gestorbenen, welche nach einer gewöhnlichen Vorstellung des Altertums in dieser Zeit die Erde besuchten und besonders geehrt wurden. Aber ursprünglich sind sie

---

späteres Einschiebsel, denn sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen §§ 3 und 9, die ursprünglich sicher aufeinander folgten. Anâhita ist hier durchaus nicht am Platze.

Ys. 23 und 26 handeln auch von den Fravašis, aber die Verfasser kannten unsern Yašt (vgl. z. B. Ys. 23, 1 mit Yt. 13, 22) und haben diesen für die Zwecke des Totenkultes, zu dem diese Kapitel gehören, kurz zusammengefafst.

In welche Zeit auch die Entstehung der genannten Quellen fallen mag, dafs der Kultus der Fravašis bereits in die Zeit der Achaemeniden gehört, beweisen ihre Denkmäler.

1) Ys. 26, 11: iristanãm urvãnô yaz°. yâo ašaonãm fravašayô, ich verehre die Seelen der Toten, welche die Fravašis der Rechtschaffenen sind.

2) Yt. 13, 49—52 = Afringân Gâtha 4. Das Stück steht nicht im Zusammenhang mit dem unmittelbar voraufgehenden und folgenden und scheint von anderwärts hier eingefügt zu sein.

etwas ganz anderes. Sie dürfen keineswegs mit jenen identifiziert, sondern müssen ebenso bestimmt von ihnen unterschieden werden, wie z. B. die römischen lares und namentlich die genii von den manes [1]).

Um die rechte Bedeutung und die Entstehung der Vorstellung, welche man sich von den Fravašis machte, begreifen zu können, mufs man zunächst alles beiseite lassen, was nur dazu dienen soll, ihre Stellung im zarathustrischen System zu bestimmen, und vorläufig lediglich die eigenartigen Funktionen ins Auge fassen, die ihnen zugeschrieben werden.

Sie sind in erster Linie himmlische Wächter und Schutzgeister. Fortwährend wird ihr Beistand angerufen. Wenn man sich in Angst befindet, beschirmen sie den Frommen, ihn umringend mit ihrer Hilfe [2]). Als die beiden Geister, der heilige und der böse, wie sie im zarathustrischen System genannt werden, oder — wie die ursprüngliche Vorstellung war — der, welcher Wachstum und Leben schafft, und der, welcher Tod und Verderben bringt, die Welt schufen, standen die Fravašis auf der Wacht, damit die guten Schöpfungen nicht gänzlich durch die Gegenschöpfungen des Bösen vereitelt würden [3]). Eine Myriade Fravašis [4]) hält die Wacht über

1) Dies übersehen zu haben, ist meines Erachtens der grofse Fehler in der übrigens verdienstlichen Arbeit von Nathan Söderblom, Les Fravashis, Paris, Leroux 1899, welche den Dienst der Fravašis durchaus als eine Verehrung der Toten darstellt und die verschiedenen Perioden nicht genügend auseinanderhält. Mit diesem Vorbehalt verdient jene Abhandlung wegen ihres reichen und gediegenen Inhalts und ihrer klaren Darstellung grofses Lob. Ich hatte meine Ansicht über den Gegenstand bereits niedergeschrieben, als sie mir in die Hände kam, fand jedoch in ihr keinen Anlafs, die erstere zu modifizieren, wohl aber sie noch etwas schärfer zu formulieren.

2) Siehe u. a. Yt. 13, 1; 20; 32; 36; 40; vor allem 146 und passim.

3) Yt. 13, 76 ff. Eine sehr alte Vorstellung, zarathustrisch modifiziert in 13, 1 ff.

4) Eigentlich 99999, wie gewöhnlich im Avesta.

das Himmelsmeer Vourukaša, andere über das gestirnte Haptôiriñga, das als Haupt der nördlichen Sterne am nächsten bei der Wohnung der Daêvas steht und mithin am meisten Gefahr läuft, und ferner, bis an den grofsen Tag der Auferstehung, über den Leichnam des von einem Turanier getöteten Helden Keresaspa, der auch von Drujas bedroht wird, da er auf ihrem Berge, dem Demavend ruht, und über den Samen Zarathuštras, aus dem einst der Heiland und seine beiden Vorläufer geboren werden sollen. So beschützen sie das Kind im Mutterschofse, den Feldherrn und den König, falls diese sie ehren, in der Schlacht, und so hat jede Person und jede Gemeinschaft, jedes Haus, Dorf, Stamm, Land, arisch oder nichtarisch, so haben die fünf Klassen von Herrschern, so hat alles, was gewesen ist, ist und sein wird, eine eigene Fravaši, die es bewacht und beschirmt [1]). Dafs dies die Mutteridee ist, deren Personifikation die in Rede stehenden Wesen darstellen, erhellt auch aus ihrem Namen, der nichts anderes als „Schutzgeister" bedeuten kann [2]). Die Vorstellung gleicht am meisten der wohl-

1) Siehe Yt. 13 passim und die Zusammenfassung in Ys. 23 und 26.

2) Allerlei Ableitungen des Namens fravaši sind gegeben. Die von vakš und vac (Windischmann) können wir beiseite lassen. Die ursprüngliche Form ist fravarti, von var + fra, das an erster Stelle „beschirmen" bedeutet. „Erkennen, bekennen, geloben" ist, vermittelt durch die Idee „vertrauen", die abgeleitete Bedeutung, von welcher das rein zarathustrische fravareta, „Bekenner" herkommt, das mit fravaši nur die Etymologie gemein hat. Darum mufs dagegen protestiert werden, dafs Justi und Lehmann diese beiden miteinander verwechseln. Lehmann, Zarathustra, S. 78 ff., Justi, ARW. III, 194 f. Dafs allein die ašavants Fravašis haben sollen, wie man immer behauptet, ist eben nicht richtig. Alles hat seine Fravaši, selbst die fremden Länder, und wenn im Avesta immer von ašaunãm fravašayô die Rede ist, so erklärt sich das daraus, dafs fromme Zarathustrier diesen allein anbeten dürfen. Die Tradition leitet das Wort ab von einer Wurzel, die dem Skr. vardh analog ist, und erklärt dann die Fravašis für Geister, welche für die Digestion sorgen; eine Erklärung, welche Darmesteter II, 502 übernommen hat. Ableitung und Erklärung verdienen keine Widerlegung.

bekannten babylonischen, nach welcher jeder Mensch seinen eigenen Gott hat, der ihn beschützt und dessen Kind er heifst, aber ich wage nicht zu behaupten, dafs sie von den Iraniern jener nachgebildet ist. Sie kann bei ihnen selbständig entstanden sein.

Ihren Schutz leihen sie in allen Schwierigkeiten und Gefahren, besonders im Kriege gegen die Landesfeinde. Wie Freyas Walkyren kräftig gebaut und tapfer, in voller Rüstung, schwer gewappnet und mit fliegenden Fahnen stürzen sie sich in die Schlacht, eilen den Helden zu Hilfe, vernichten die feindlichen Dânus, bringen ihr Zentrum zum Weichen, nachdem sie die beiden Flügel überwältigt haben, verfolgen die Nachhut und verwüsten die Wohnsitze der „Obersten über Myriaden von Dânus". Der Wind, der sie forttreibt, ist der Atem des Sieges, und der, welcher ihnen zuerst opfert, wenn er diesen Atem fühlt, kann des Sieges versichert sein. Darum rufen alle ihren Beistand an, sowohl der Verfolger, als der Verfolgte. Aber sie gewähren ihn nur denen, welche ihrer gedenken und sie verehren, während sie für die welche sie hassen, weil sie von ihnen vernachlässigt wurden, furchtbar und unerbittlich sind [1]).

Dies ist ihre segensreiche Wirksamkeit auf Erden. Aber sie haben auch eine „Wirkung in der Höhe". Wir lernten sie schon kennen, wie sie die Aufsicht führen über das Himmelsmeer und das Nordgestirn. Aber sie sind es auch, welche die Himmelskörper, Sterne, Mond und Sonne, in Bewegung setzen, die befruchtenden Wasser fliefsen lassen und das Wachstum der Pflanzen verursachen. Ohne sie würden diese alle, von der magischen Macht der Daêvas in ihrem Lauf und ihrem Wachstum gestört, unbeweglich auf demselben Platze oder in demselben Zustande geblieben sein [2]). Diese eigenartige Funktion

1) Siehe vor allem Yt. 13, 31—39 und 45 f.

2) Yt. 13, 9 f.; 14 f.; 43 f.; 53 ff. für die Wasser. 57 ff. für die Himmelskörper.

ist nur künstlich aus der Grundidee „Beschützer“ abzuleiten. Man hat es zwar versucht. Das bezeugen die merkwürdigen Strophen, in welchen der Dichter die Fravašis vorstellt, wie sie miteinander wetteifern, um, wenn das Wasser im Himmelsmeer steigt, so dafs der Regen niederfallen mufs, jede für ihren eigenen Schützling, Dorf, Gau oder Land, ihren Teil von diesem Segen für die verdorrten Äcker zu erlangen. Natürlich triumphieren die, welche von ihren Anbetern ausreichende Opfer empfangen, und rufen frohlockend aus: „Mein Land wird wachsen und grofs werden [1].“ Aber dies ist sicherlich keine alte Mythe, sondern eine freie dichterische Schöpfung. Die eigentliche Wirkung der Fravašis, sowohl mit Bezug auf die Himmelskörper als auf die Wasser und die Pflanzen, ist ein in Bewegung Setzen. Sollten sie hier zusammengeschmolzen sein mit einer anderen Art von Geistern, deren Namen dem ihrigen gleichlautete, aber von einer anderen Wurzel stammte und demnach eine andere Bedeutung, „Fortroller, Fortwälzer“ (promotores), hatte [2]?

Wie dem auch sei, bemerkenswert — obschon meines Wissens noch nicht bemerkt — ist die Übereinstimmung, welche die Fravašis bezüglich der letztgenannten Funktionen mit einer vedischen Götterschar aufweisen, welche man sonst am wenigsten mit ihnen zu vergleichen geneigt sein würde, und die sicher niemals Schutzgeister sind,

1) Yt. 13, 65—68. Sie verleihen auch Gesundheit dem Kranken; und wie kriegerisch sie auch sein mögen, stets sind sie begleitet von Saoka, dem Genius, der Güter, Wohlthaten und Nahrung den Menschen bringt.

Der Beziehung der Fravašis zu den Wassern ist die früher schon erwähnte Einfügung des Passus über Anâhita in Yt. 13 zuzuschreiben.

2) F. Max Müller, Theosophy, p. 205 (vgl. oben Bd. I, S. 381), obgleich er dabei an diese Funktion der Fravašis nicht dachte, erklärt den Namen so und bringt ihn in Verbindung mit einem allerdings nicht existierenden Skr. pravartin. Übrigens ist, was er dort über die Fravašis sagt, die er den indischen pitâras gleichstellt, ganz verkehrt.

den Maruts, den Begleitern ihres Vaters Rudra und mit ihm zusammen des Indra, dessen Brüder sie auch wohl genannt werden [1]). Auch sie, und dies ist ihr Hauptgeschäft, verteilen die Wasser, öffnen den Weg für die Sonne [2]), bringen die Winde; auch sie sind kriegerisch, wohlbewaffnet und gefürchtet. Vielleicht liegt der Anknüpfungspunkt darin, dafs auch die Maruts bisweilen als Sänger oder Priester, die wegen ihrer Frömmigkeit unter die Götter erhoben sind, als göttliche Ahnen betrachtet werden [3]). Die Maruts sind Sturm- und Blitzgötter, und die mit den ihrigen übereinstimmenden Bethätigungen der Fravašis dürften auch für diese einen solchen Natur- und Hintergrund vermuten lassen. Man beachte z. B., was von ihrem Atem als dem des Sieges gesagt ist. Aber dann sind diese Naturgötter wegen des Gleichklangs ihres Namens mit den iranischen Schutzgeistern, die keine physische Bedeutung hatten, nur verwechselt.

In das zarathustrische System aufgenommen, werden sie nun die Helferinnen Ahura Mazdas bei der Schöpfung [4]), und dieser hohe Gott ermahnt sogar Zarathuštra, in Gefahr und bei dem Beginn eines Werkes ihre Hilfe zu erflehen und ihnen zu opfern. Dies thut er dann auch [5]), und die eingeflochtenen Litaneien wie der Umfang des ihnen gewidmeten Yašts beweisen, wie eifrig man sie verehrte, aber dann nur als die Schutzgeister der ašavans. Vor allem war man darauf aus, bestimmte Fravašis mit ihren Namen anzurufen, besonders die der paoiryô-ṭkaêša's, der Frommen vor Zarathuštra, und

---

1) Ṛ̣V. I, 170, 2.

2) Ṛ̣V. 8, 7, 8.

3) Siehe darüber Bergaigne, Rel. Védique II, 384 suiv.

4) Mazda selbst ruft ihre Hilfe an, Yt. 13, 28, und dann unterstützen sie den Himmel, 29.

5) Yt. 13, 20—25; 41. Die hohe Wichtigkeit der ihnen zu bringenden Opfer wird hervorgehoben: 18; 23—27.

der zukünftigen Saošyañts, die die mächtigsten von allen sind, wenn auch sonst die der Lebendigen stärker sind als die der Toten [1]). Aber man war bemüht, niemanden zu vergessen, und darum endet die Aufzählung aller Vorläufer, Zeitgenossen und späteren berühmten Jünger Zarathuštras wie der gläubigen Frauen, deren Gedächtnis die Tradition noch bewahrt hatte, mit einer Anrufung der Fravašis arischer, turanischer, sarmatischer [2]), sainischer [3]) und dahischer Gläubigen, woraus zugleich hervorgeht, wie weit sich die zarathustrische Religion bei der Abfassung dieses Anhanges zu dem Yašt schon verbreitet hatte.

9. Zarathustrische Legenden (Yima).

Hat die zarathustrische Reformation, namentlich in ihrer späteren Entwickelung, viele Götter des alten Volksglaubens wieder rezipiert und in Mazda untergebene Yazatas umgewandelt, so hat sie dasselbe auch mit Kulturheroën und mythischen Wesen niederen Ranges gethan. Jene hat sie zu einer Art Heiligen oder frommen Fürsten, die bösen mythischen Wesen, wie Azhi dahâka, zu Unterdrückern oder Feinden der Arier umgebildet. Dadurch ist die zarathustrische Legende sehr reich geworden und sie hat wegen ihres nationalen Charakters den Mazdaismus in Irân lange überlebt. Gleichwohl darf sie in unserer Geschichte nur einen untergeordneten Platz einnehmen [4]), wie anziehend und interessant das Studium dieses Gegenstandes auch sein, und wieviel Gewicht ihm auch für

1) Yt. 13, 17.

2) Sairimya (Spiegel). Die traditionelle Erklärung ist Rûm = Griechenland und Rom, wo aber keine Gläubigen waren.

3) Sainya ist unsicher. Die traditionelle Erklärung ist China. Andere Soana am Kaspischen Meer oder Sân in Kabulistân.

4) Nur in einer Encyklopädie des Zarathustrismus würde die heilige Legende eine ausführliche Behandlung erheischen. Man findet sie durch das ganze Avesta verbreitet, aber ihre vornehmste Quelle sind die Yašts.

die vergleichende Mythologie zukommen möge. Darum hier nur einige Beispiele, und nur eins davon, als Typus des Ganzen, etwas näher ausgeführt.

Aus dem Heros, von dem alle Kultur ausging, Hošang (Haošyaṅha) [1]), wird der erste König der Dynastie der Pešdadier (Paradhâtas), der Fürsten vor dem Gesetze, Zarathuštras nämlich, die aber dessenungeachtet als Fromme geehrt wurden. Er ist ein vormaliger Feuergott, denn er hat die älteste Weise des Feueranzündens, nämlich durch Reibung von zwei Hölzern, die sich im arischen Kultus lange erhielt, erfunden, wie denn auch alle damit zusammenhängenden Künste und Fertigkeiten ihm zu verdanken sind. Er ist, wie alle Fürsten seines mythischen Königshauses, ein Weltherrscher, der von Ardvî Sûra Anâhita die Herrschaft über alle Länder, Daêvas, Menschen, Yâtus, Pairikas, mit einem Worte über alle auf Erden wirkenden Wesen empfing, und es gelang ihm wenigstens, zwei Drittel der wilden Bewohner von Mazenderan und Gilan (Varena) im Norden von Irân zu bändigen. In dem letzteren steckt eine vage Erinnerung an die Unterwerfung der wilden turanischen Horden im Norden durch die kultivierteren Arier. Die mehrfach wiederholte Erwähnung des Kampfes gegen die mazanischen und varenischen Daêvas [2]) findet zweifellos ihren Grund in diesem fortdauernden Ringen zwischen Ariern und Turaniern.

Ihm folgen in der Regierung der Welt zunächst die Brüder Tahmûras und Jamšed, dann der mythische Azhi

1) Justi, Namenbuch, voce, erklärt den Namen: „der, welcher die gute Wohnung sichert“. In der Reihe des Hôm-Yašt kommt er nicht vor. Yima kennt bereits das Feuer, darum mufste H. ihm voraufgehen.

2) Weil Yt. 5, 22 Varena = Gilan nicht genannt wird, meint Darmesteter, dafs diese letzte Gegend bereits den Gläubigen gehörte, wenn sich auch ein Teil ihrer Bewohner feindlich zu der guten Lehre stellte. Aber er vergifst, dafs überall sonst, z. B. Vend. 10, 14 auch von varenya daêva gesprochen wird.

dahâka, endlich Feridun. Von dem erstgenannten, im Avesta Takhma urupan [1]), vernehmen wir nur, dafs er dreifsig Jahre lang ein böses Ungeheuer, im Avesta natürlich Añra mainyu, ritt, dann aber von diesem abgeworfen und verschlungen wurde. Sein Bruder Yima indessen holt ihn aus dem Bauche des Ungetüms heraus und ruft ihn wieder ins Leben zurück. Jamšed ist Yima khšaêta, auf den wir sogleich zu sprechen kommen. Feridun ist Thraêtaona, welcher der Herrschaft des Tyrannen Azhi dahâka, der bissigen Schlange oder des bissigen Drachens, den die Iranier als Symbol der babylonischen Eroberung betrachteten, ein Ende macht. Eigenartig und echt zarathustrisch ist die Erzählung, dafs Thraêtaona die beiden Töchter Yimas, welche Azhi dahâka in seinen Harem aufgenommen hatte, befreite und zu seinen Frauen erhob. Sie heifsen Savañhavâc und Erenavâc [2]), Personifikationen der guten Lehre und des heilsamen Gebets. Thraêtaonas Sieg ist also für den Zarathustrier die Wiederherstellung der reinen Religion nach der Herrschaft der abgöttischen Kulte von Babel und Assur gewesen.

Man sieht, die älteste Geschichte, deren Gedächtnis bis auf einige vage Überlieferungen verloren ging, wurde auch hier, wie überall, durch euhemeristisch erklärte Mythen ergänzt. Wir werden nicht den Versuch machen, die natürliche Bedeutung dieser Mythen zu ergründen. Die Azhi dahâkas liegt auf der Hand. Aber ob Yima ein Mondgott gewesen ist [3]), oder Thraêtaona identisch

---

1) Takhma ist schnell oder stark. Urupi scheint ein Tier aus dem Geschlecht der Hunde zu sein; aber ob urupan damit zusammenhängt, ist unsicher. Sicher ist nur, dafs er ein mythisches Wesen ist.

2) Justi, Namenbuch, voce: „Die nützliche Worte spricht“ und „die Worte spricht, welche erhört werden“.

3) So Hildebrandt, Vedische Mythologie I, 507 f. Seine Auffassung gründet sich besonders auf Vend. 2, 10, wo Yima, nach seiner Übersetzung, sich fortbewegt nach den Sternen hin, entgegen dem Pfade der Sonne, also von Westen nach Osten. Aber dann mufs upa ra-

mit dem indischen Traitana und mithin ein altarischer Gott war, wie einige behaupten, andere bezweifeln, das sind Fragen, welche wir hier unbeantwortet lassen. Für die Iranier, wenigstens die zarathustrischen, waren sie sicherlich nichts anderes als legendarische Heroen der Vorzeit. Sehen wir, was sie von Yima berichten.

Am ausführlichsten wird die Sage von Yima im zweiten Fargard des Vendidâd behandelt. Der Zweck des zarathustrischen Schriftstellers war nicht, sie einfach zu beschreiben, sondern die Frage zu beantworten, ob die Lehre des Propheten bereits Yima und seinem vorhistorischen Volke bekannt war. Galt doch seine Herrschaft noch immer für eine Zeit ungetrübten Glückes, die nun für immer dahin war. Und die Antwort ist, dafs Ahura Mazda zwar Yima in der zarathustrischen Daêna unterwiesen hatte, dafs aber Yima sich entschuldigte, als die Gottheit ihm den Auftrag geben wollte, ein Verkünder und Träger dieser Lehre zu sein. Dazu war er nicht im stande. Aber das ansässige Leben auszubreiten und zu fördern, als Erhalter, Beschirmer und Aufseher der Menschheit, dazu war er bereit. Aus dieser ersten Frage folgte eine zweite, ob denn später, als Zarathuštra der Welt die Offenbarung gebracht hatte, und Yima mit den Geretteten seines Reiches in einem unterirdischen Gehege fortlebte, auch dort die Lehre nicht bekannt geworden sei. Und auf diese Frage lautet die Antwort bejahend. Gewifs, der Vogel Karsiptan hat sie dort verkündigt, so dafs Zarathuštra dort ebenso wie auf Erden als Ratu, geistlicher Herr, sein Sohn Urvataṭ-narô als

---

pithwãm, nach Süden, ausgeschieden werden, was jedenfalls das Metrum stört. Dafs er mit dem vedischen Yama identisch ist, leidet keinen Zweifel, aber beider Mythen oder Sagen haben sich verschieden entwickelt. Herrscher im Reich der Toten, wie Yama, ist Yima nur in sehr relativem Sinne, Todesgott überhaupt nicht. Die beliebte Erklärung von Yama-Yima als „Zwilling" wird von Hillebrandt mit Recht verworfen.

Ahu, weltlicher Herr [1]), gilt. Es ist eine Art Verkündigung des Evangeliums für die Toten, eine Vorstellung, die im Christentum aus demselben Bedürfnis hervorgegangen ist. Und auf diese Weise war Yima mit seinem Reiche in die Welt der Rechtgläubigkeit aufgenommen. Zu der eigentlichen alten Sage gehört dies nicht.

Aber auch sie hat der mazdayasnische Schriftsteller modifiziert. Yima ist für ihn nicht der allgemeine Weltherrscher, der Bezwinger von Daêvas und Yâtus der anderen Redaktion, die wir später besprechen, sondern ein zarathustrisches Ideal, ein Beschützer vielmehr als ein König der zivilisierten Menschheit, „der gute Hirte" (hvãthwa) von ruhigen, sefshaften Bauern, übertragen in vorhistorische Zeiten. Unter seiner Regierung leben sie in einem paradiesischen Zustande. In seinem Reich

---

1) Karsiptan, verglichen mit der indischen cakravâka, der kreischenden Gans, ist für die Tradition der Herr der Vögel (der in einem Kreise fliegt?). Aus welchem Grunde West, bei Bund. 19, 16, n. 6 (SBE. V, 70) behauptet, dafs vîš hier nicht „Vogel" bedeutet, weifs ich nicht. Bemerkenswert ist die angeführte Stelle des Bundahiš: „dort (in Yimas Vara) sagen sie das Avesta auf in der Sprache der Vögel". Die erste Menschheit lebt dort also fort in Vogelgestalt, d. h. als Seelen. Man denke an die ägyptischen Totenseelen, als Vögel mit Menschenantlitz, und an die lykischen Todesgenien, die Harpyien. Darum mufste auch der Herr der Vögel dort die Offenbarung bringen.

Darmesteter bemerkt (n. 67 bei Vend. 2, 43), dafs nirgends die Rede sei von Yima als Herrn des Vara. Das ist natürlich reiner Zufall. Es brauchte nicht gesagt zu werden, denn es verstand sich von selbst. Aber täusche ich mich nicht, so ist Urvataṭ-narô, in der Tradition der dritte Sohn Zarathuštras, der als Haupt des Bauernstandes hier der gewiesene ahu ist, kein anderer als Yima, „der die Männer (Menschen) zusammenbringt, vereinigt" in seinem Vara. Vgl. den Namen virâšaḥ von Yamas Aufenthalt gebraucht ṚV. 1, 35, 6. Auch Yama sendet einen Vogel als Boten ṚV. 10, 165, 4.

Die ursprüngliche Einheit von Yama vaivasvata und Yima vîvañhana leugnen heifst absichtlich die Augen schliefsen, obschon sich die Sage bei Indern und Iraniern verschieden entwickelt hat. Auch ist es sicher verkehrt, Yima mit Lehmann (Zarathuštra, 94) einen Erdgott zu nennen.

herrscht weder heifser noch kalter Wind, noch Tod, noch Befleckung. Und stets breitet dieses Reich sich aus. Nach 300 Jahren kann die bebaute Erde — denn von ihr allein ist hier die Rede —, das Vieh, die Menschen und ihre Haustiere und die roten Feuer nicht mehr fassen. Dann wendet Yima sich nach den Himmelslichtern gegen Süden, auf den Pfad der Sonne [1]), spricht ein Gebet zu Årmaiti, der Göttin der Erde, und bearbeitet den Boden mit der goldenen suwra und der mit Gold eingelegten astra, die er bei seiner Bestallung zum Erhalter der Menschen von Ahura Mazda empfangen hatte. So wird die kulturfähige Erde um ein Drittel vergröfsert. Man mufs hier nicht, wie gewöhnlich geschieht, in diesen Instrumenten Abzeichen königlicher oder göttlicher Würde sehen wollen. Es sind die Attribute des Bauern und Hirten. Die astra ist ein scharfschneidendes Werkzeug, das man auch zum Forttreiben des Viehes gebrauchte [2]), und die suwra ist die Pflugschar [3]). Die Bedeutung der Handlung wird dadurch klar.

---

1) Raocâo â gehört zusammen, und upa rapithwãm mag eine Glosse sein, giebt aber doch die richtige Erklärung. Es ist nichts anderes damit gemeint, als dafs das Reich der Ackerbauer südwärts ausgebreitet wird, wovon die Erinnerung sich noch erhalten haben kann.

2) * Man denkt unwillkürlich an ein Werkzeug wie den hier und da bei uns noch gebräuchlichen uralten Schäferhaken (schâperhaken), ein lanzenartiges Instrument, dessen eiserne Spitze eine kleine Schaufel bildet, an welcher seitlich ein Haken sitzt (R. Andree, Braunschweiger Volkskunde 1896, S. 161 f. und Abb. Fig. 38). „Mit der Schaufel wirft der Schäfer Erde nach den sich verlaufenden Schafen, mit dem Haken zieht er sie zu sich am Bein heran.“ Die astra scheint jedenfalls ein Symbol des Hirtenberufs zu sein, wie die suwra ein solches des Ackerbaus.

3) Schon Westergaard sah dies, und Spiegel, Commentar z. d. St. schliefst sich dem an, obgleich sie von einem Pflug sprechen. Es ist nicht eine Vergröfserung der Erde als solcher, von der sich selbst der wundergläubigste Iranier keine Vorstellung hätte machen können, am wenigsten durch Berührung mit einem Siegel oder Ring, wie suwra dann erklärt wird, und durch Spaltung mit einem Dolch. Es ist eine

Dies wird noch zweimal wiederholt, jedesmal nach 300 Jahren, zuletzt also, nachdem Yima 900 Jahre regiert hatte. Ob der Verfasser sich vorgestellt hat, dafs die Herrschaft Yimas nun noch ein Jahrhundert oder vielleicht noch drei weitere Jahrhunderte gedauert hat, sagt er nicht, aber ersteres ist, wie sich herausstellen wird, am wahrscheinlichsten. Gewöhnlich wird Yimas Reich als ein Millennium betrachtet. Jedenfalls kommt jetzt, ohne Übergang, die Mitteilung, dafs Ahura Mazda in Airyanem vaêjô eine Zusammenkunft zwischen ihm mit den himmlischen Yazatas und Yima mit den Besten der Menschen veranstaltete. Dort teilt er ihnen mit, dafs ein furchtbarer Winter bevorsteht, der durch seinen Frost und Schnee die Erde für Menschen und Vieh unbewohnbar machen wird, und schildert diesen mit den dunkelsten Farben. Darum befiehlt er Yima einen vara, einen Zaun oder eine Umhegung zu machen, ein gleichseitiges Viereck, dessen Länge und Einrichtung er vorschreibt. Aber die ganze Beschreibung ist verwirrt, und die Weise, auf die Yima den Vara machen soll, unklar. Erst ist die Rede von einem Vara, in den er die Samen [1]) von Grofs- und Kleinvieh, Menschen, Hunden, Vögeln und Feuern zusammenbringt; unmittelbar darauf von einem Vara, der als Wohnung der Menschen und Stall für die Rinder [2]) dienen soll. Nun scheint es bald, als ob an nur einen Vara gedacht wird, bald steht das Wort

---

Ausbreitung des anbaufähigen Gebietes. Und die Handlung des legendarischen Königs Yima findet ihr Gegenstück in der von verschiedenen Fürsten des Altertums verrichteten bekannten Zeremonie, dem Pflügen eines Feldes mit einem goldenen Pfluge.

1) Taokhma mit Darmesteter aufzufassen als specimina, auserlesene Individuen oder Exemplare, erscheint mir als unerlaubte Harmonistik.

2) gavãm gâvayanem nach der Lesung von Geldner. Darmesteter liest gavãm gâvayanãm und übersetzt „pour les boeufs et pour les moutons", natürlich mit der Tradition. Aber diese Lesung ist offenbar eine Korruption.

wieder in der Mehrzahl. Offenbar sind hier zwei Vorstellungen in ungeschickter Weise miteinander verwoben. Die eine, die älteste und echte, beschreibt den unterirdischen Aufenthaltsort der Auslese der ersten Menschheit, eine Parallele zu dem Reich des vedischen Yama, das ursprünglich nur den ersten Ahnen der Menschheit gehörte und erst später auf alle Toten ausgedehnt wurde. Findet man in Yamas Aufenthalt das unauslöschliche Licht und das unerschöpfliche Wasser [1]), auch in dem Yimas fliefst ein Strom, umgeben von stets grünenden Weiden und ewig blühenden Bäumen, in denen die Vögel singen, und dringt auch der Schein von Sonne, Mond und Sternen nicht dorthin, so wird man doch beschienen durch ein nach innen leuchtendes Fenster, welches Yima mit seiner suwra gemacht hat, und durch das ewige Licht. Der Unterschied ist lediglich, dafs der Inder Yamas Reich als den entferntesten Teil des Himmels, also nicht mehr als unterirdisch betrachtete. Ferner wird der Vara geschildert als ein herrlicher Aufenthalt, wo nichts an Leib oder Geist Gebrechliches zu finden ist. Es ist „der schönste aller Orte", und in Anbetracht dessen, dafs nichts zugelassen wird, was zu Añramainyus Schöpfungen gehört, kann dort auch der Tod nicht sein. Alle vierzig Jahre wird von jedem Paar ein neues Paar geboren. Es ist klar, dafs dieser Ort der Seligen nicht der engbegrenzte Vara sein kann, der zuerst beschrieben wird. Dieser letztere mufs in drei Teile geteilt sein: der erste aus neun Räumen [2]) bestehend,

---

1) Ṛ̣V. 9, 113, 7 und 8.

2) perethwô, gewöhnlich als Acc. Plur. von peretu, Brücke, betrachtet. Darmesteter übersetzt: „Strafsen". Was sollen fünfzehn Strafsen oder Brücken in solch einem engen Raume bedeuten, und wie soll man sich die Samen von Menschen, Vieh und Pflanzen darauf wandelnd denken? Ich denke an ein Substantiv von dem Adjectivum peretha, „breit", von frath, Skr. prath, „sich erstrecken", für welches die Bedeutung „Räume" pafst.

worin tausend, der mittelste aus sechs Räumen, worin sechshundert, der kleinste aus drei Räumen, worin dreihundert Samen niedergelegt werden. Diese Einteilung entspricht genau den drei Perioden von Yimas Regierung. Da diese jedoch tausend Jahre dauerte, so werden zu den neunhundert Samen, welche man für die erste Abteilung erwarten sollte, für das letzte Jahrhundert noch hundert hinzugefügt. Die Vorstellung von diesem Vara ist rein zarathustrisch, von derselben Art wie die, nach welcher der Samen des Propheten und Keresaspas bis auf den Tag der Welterneuerung aufgehoben wird, und gehört daher ebenfalls zur Eschatologie, mit der der andere Vara nichts zu thun hat [1]).

In der Hauptsache stimmt die ausführliche Schilderung, welche der Vendidâd von der Yimasage giebt, überein mit der kurzen Erwähnung derselben an den meisten anderen Stellen des jüngeren Avesta, wo er genannt wird. Die älteste ist jedenfalls die im Hôm-Yašt [2]).

---

1) Als die obige Studie über den Vara des Yima schon im wesentlichen vollendet war, empfing ich von Herrn Nathan Söderblom seine vortreffliche Étude d'Eschatologie comparée betitelt: La Vie Future d'après le Masdéisme etc. Paris, Leroux 1901, AMG. Bibliothèque d'Études T. IX, dessen 3e Chap. p. 169 suiv. denselben Gegenstand behandelt, und zwar mit grofser Sorgfalt und Gelehrsamkeit. Nach dem Autor ist die Mythe von Yima hauptsächlich eschatologisch. Für mich ist sie das nur in sehr geringem Mafse, wie aus dem Text hervorgeht. Nichts spricht auch dafür, dafs der sogenannte Malkôš-Winter, d. h. der durch den bösen Zauberer Mahrkuša verursachte dreijährige Winter, welcher dem Untergange der gegenwärtigen Welt voraufgehen soll, identisch ist mit dem in Vend. 2 beschriebenen. Obwohl ich nach der Lektüre von Söderbloms Darstellung meine ganze Untersuchung der Frage noch einmal sorgfältig revidiert habe, so hat dies mich doch zu Resultaten geführt, die noch mehr von den seinigen abweichen als die, welche ich anfangs gefunden hatte.

2) Ys. 9, 4 f., so gut wie gleichlautend mit Yt. 15, 16 f., der wahrscheinlich hier aus dem Hôm-Yašt geschöpft hat. Nicht im Widerspruch dazu stehen die ebenfalls gleichlautenden Stellen Yt. 8, 9 und 17, 29 f., wo jedoch lediglich gesagt wird, dafs er Fettigkeit und

Dort heifst er das glorreichste aller Geschöpfe, die jemals geboren sind, und der, welcher von allen Menschen am meisten der Sonne gleicht [1]), unter dessen Regierung weder Vieh noch Menschen sterben, Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen, die Speisen unerschöpflich sind, weder Kälte noch Hitze herrschen, das Alter ebenso unbekannt ist wie der Tod, weil alle, Vater und Sohn, nur das Lebensalter von fünfzehn Jahren erreichen, und auch der Neid, diese Schöpfung der Daêvas, nicht existiert. Er ist demnach hier der wohlthätige Fürst der ersten Menschheit, der mit ihr nach der furchtbaren Katastrophe, die ihrem Leben auf Erden ein Ende machte und in dem Tieflande Chaldaeas eine grofse Flut, im Hochlande Irâns ein mörderischer Winter ist, in einem unterirdischen Paradiese fortlebt. Aber daraus erhellt, dafs der alte, ostarische Yama-Yima hier einige Züge aufweist, die ihm ursprünglich fremd und wahrscheinlich einer wohlbekannten Gestalt der westasiatischen Sage entlehnt sind. Jedenfalls ist er — und darauf wird immer der meiste Nachdruck gelegt — der Geber einer Speise, die nie erschöpft wird, einer Kraft des Wachstums, die nie verdorrt, und dadurch ewiger Jugend und eines durch keinen Neid gestörten Friedens. Er ist ein Mensch, der aber mit der Gottheit auf gleichem Fufse verkehrt, dessen Herrlichkeit von niemandem erreicht wird (ẖvarenaṅhastĕma), wie eine Sonne sich zeigend, sodafs wir wohl genötigt sind,

---

Herden den Geschöpfen Mazdas bringt und auch die Unsterblichkeit, sodafs sie weder Hunger noch Durst leiden, Alter und Tod, wie heifser und kalter Wind unbekannt sind. Letzteres ist eine stehende Formel, die eine angenehme Beschaffenheit der Atmosphäre bezeichnet und z. B. auch auf die göttlichen Paläste der Hara berezaiti angewandt wird.

1) hvaredarĕsa, Skr. svardṛç im ṚV. auch bisweilen auf die Götter angewandt, in dem Sinne von „der Sonne gleichend“. Der avestische Ausdruck wird meist erklärt: „der die Sonne sieht“, oder „mit dem Blick der Sonne“, was dann freundlicher, wohlwollender Blick bedeutet.

in ihm einen alten, auf die Stufe des Heros herabgesunkenen Sonnen- oder Lichtgott zu erblicken.

Diese älteste und allgemeinste Form der Sage weiſs nichts von irgendwelcher Übertretung Yimas. Sein Reich nimmt ein Ende, weil die Erde für solch ein seliges Volk, wie das seine, bald unbewohnbar werden wird. Er wird nicht gestraft, sondern wie Noah, wie Pir-napištim (oder wie dieser chaldäische Noah heiſsen mag) durch eine Warnung der Gottheit gerettet. Eine jüngere Form der Sage schreibt den Untergang seiner Herrschaft einer Sünde zu, deren er sich schuldig machte. Das konnte erst geschehen, nachdem man ihn aus seiner ganz einzigartigen Stellung als erster Patriarch über die Menschheit, als sie sich noch in einem Zustande ungetrübten Glückes befand, gerückt und in die Reihe der ältesten Weltherrscher, und zwar als dritten derselben, eingeschoben hatte. Er wird dann der Beherrscher der gesamten Welt, Daêvas und Menschen und alle Dämonen und Ungeheuer eingeschlossen, der all die Segnungen, mit denen er die Menschen beglückt, erst diesen bösen Wesen abringen muſs [1]); eine Vorstellung, die, ohne daſs man dies fühlte, mit der anderen unvereinbar ist. Doch dann erhob sich auch die Frage, die bei der ältesten Vorstellung keinen Sinn hatte, nämlich: warum Yimas Herrschaft zu Ende ging oder, in zarathustrischer Sprache, aus welchem Grunde er das Ḫvarĕna, die himmlische Glorie, verlor. Die Antwort darauf lautete: weil er lügenhafte Worte sprach [2]). Es versteht sich von

1) Yt. 5, 26.

2) Yt. 19, 31 ff. ist eine Kompilation. 31—32a ist ganz aus Yt. 5, 26 genommen, 32b—33 ist aus Yt. 15, 16 f. = Ys. 9, 4 f., wonach denn hier allein in 34 von Yimas Lügen gesprochen wird. Es ist also jedenfalls die jüngste Form, welche die Sage von Yima angenommen hat, und diese widerspricht durchaus der älteren Vorstellung, die ihn zu einem halbgöttlichen Wesen, einem Auserwählten Mazdas und einem Pendant Zarathuštras machte. In einer Stelle der Gâthas hat man eine Anspielung auf die Sünde Yimas zu finden gemeint, nämlich Ys. 32, 8.

selbst, dafs diese Form der Sage nicht ursprünglich, sondern erst ein Ergebnis theologischer Spekulation war.

10. Zarathuštra [1]) und Vîštâspa.

Zarathuštra, schon eine legendarische Person in den Gâthas, ist nun eine völlig mythische Person geworden, die nicht nur wie die anderen Yazatas verehrt, sondern in mancher Hinsicht über sie erhoben wird. Aṅra mainyu selbst erklärt, dafs alle Yazatas ihn nicht gegen seinen Willen zum Weichen brächten, sondern dafs der Spitama Zarathuštra das ganz allein vermöchte, und darum schleudert er dann auch gegen ihn seinen grimmigsten Fluch. Man hat behauptet, dafs die Zarathuštra-Mythe des jüngeren Avesta sich nicht aus der viel dürftigeren Legende von dem Propheten in den Gâthas entwickelt habe. Vielmehr meint man in dieser eine historisch-rationalistische Bearbeitung jener Mythen zu finden, dem Charakter der Gâthas entsprechend, die eine neue Predigt bringen und daher Zarathuštra und seine Trabanten am liebsten als Prediger und Propheten und andere mythische Personen,

---

Nach der gewöhnlichen Übersetzung würde diese Sünde dann darin bestanden haben, dafs er die Menschen lehrte, das Fleisch in Stücken zu essen, welcher Unsinn dann bedeuten soll, dafs er das Fleischessen einführte. In der That wird der Genufs von Fleischspeisen im jüngeren Mazdaismus als ein Abfall von einem reineren Zustande angesehen, und darauf wird diese Erklärung der Gâthastelle zurückzuführen sein. Dafs sie unrichtig ist, habe ich S. 90 Anm. 1 zu zeigen gesucht. Jedenfalls würde es eine ganz andere Übertretung als die Yt. 19, 34 erwähnte sein, die folglich damit in keinem Zusammenhange steht.

1) Wir verweisen hier auf das unlängst erschienene Werk von A. V. Williams Jackson, Zoroaster the Prophet of ancient Iran, N. Y. 1899, eine vollständige Zusammenfassung alles dessen, was in iranischen und klassischen Quellen über den Propheten zu finden ist, und als solche ein Monument von Gelehrsamkeit und Fleifs, ein „book of reference“ ersten Ranges. Der Verf. findet jedoch in den Berichten viel mehr Geschichte, als wir anzunehmen geneigt sind, und macht keinen scharfen Unterschied selbst zwischen dem, was historisch sein kann, und dem, was legendarisch sein mufs.

wie Vîštâspa und Hutaosa, als seine Proselyten hinstellen [1]). Unmöglich ist dies nicht. Selbst wenn man die Gâthas mit uns als die ältesten Urkunden des mazdayasnischen Glaubens ansieht, die schon Jahrhunderte vor Alexander existierten, würde es denkbar sein, dafs die Dichter dieser Lieder in guter Absicht eine euhemeristische Umarbeitung alter Mythen gegeben hätten, und dafs darnach die Mythen selbst, die sich im Volksmunde noch erhalten hatten, doch immer als Legenden oder Sagen, wieder aufgelebt wären. Aber wahrscheinlich ist es nicht. Dafs man aus historischen Personen legendarische Wesen macht, indem man die Lücken ihrer Geschichte mit Mirakeln ausfüllt oder sie in Zauberer und Wunderthäter umwandelt, ist eine gewöhnliche Erscheinung; Sargon I., Moses, Salomo, Cyrus, Vergilius, Julius Cäsar, Karl der Grofse und viele andere sind darum nicht weniger geschichtliche Persönlichkeiten. Ebenso gewöhnlich ist es, dafs man, wenn dieser Weg erst einmal betreten ist, stets weiter fortschreitet und immer höhere Anforderungen an den guten Glauben der Masse stellt. Aber dafs mythische Wesen, die einmal durch den Euhemerismus so gut wie vermenschlicht sind, wieder in das Reich der Mythen zurückkehren: dafür weifs ich kein Beispiel.

Wie dem auch sei, die Verherrlichung Zarathuštras bewegt sich während dieser Periode stets in aufsteigender Linie. Von seiner wunderbaren Geburt — er soll nämlich zwar eine Frucht der ehelichen Gemeinschaft zwischen Pourušaspa und seiner Frau Dughdôva sein, doch erst nachdem der Vater die in einer Pflanze verborgene Fravaši seines Sohnes gegessen hatte und ein Strahl der göttlichen Glorie in den Schofs der Mutter gedrungen war — von dieser Geburt wird gleichwohl in unseren

1) Darmesteter, Zend-Avesta (AMG.) III, LXXVII suiv. Seine Ansicht hängt natürlich mit seiner Hypothese über die spätere Entstehung der Gâthas zusammen.

Texten nichts berichtet[1]). Nur wird sie als eine Belohnung Pourušaspas für seinen treuen Haomadienst hingestellt [2]). Aber das beweist nicht, dafs die Erzählung noch nicht existierte. Sicher ist, dafs ein in den 19. Fargard des Vendidâd aufgenommenes Fragment [3]) den gewaltigen Eindruck beschreibt, welchen die Geburt des Propheten auf die Daêvas und ihr Haupt machte. Er ruft sie zusammen bei dem Bergrücken von Arezura, dem Eingang der Hölle im Norden, und teilt ihnen mit, dafs der heilige Zarathuštra, die Geifsel der Daêvas, der Erzfeind der Drujas geboren sei, wodurch dem Dienst der Daêvas, Verderben, Lügen und Falschheit ein Ende gemacht werde, und dafs er nicht wisse, wie er ihn töten könne [4]). Dies versucht er dann später, als der Prophet, zu reiferen Jahren gelangt, in Gebete versunken sich darauf vorbereitet, seinen göttlichen Beruf zu erfüllen. Ich meine die Erzählung von der Versuchung, mit welcher der genannte Fargard beginnt [5]). Aṅra mainyu eilt von Norden herbei mit der Absicht, Zarathuštra zu töten und sendet

1) Yt. 19, 56 f. 79—82, worauf Darmesteter ZA. III, LXXVIII verweist, besagt nur, dafs das Ḫvarĕna den arischen Völkern und Zarathuštra gehört und diesen stets begleitete.

2) Hôm-Yt. I = Ys. 9, 13.

3) Vend. 19, 44—47. Darmesteter will dies Fragment mit 19, 1—9 verbinden und beruft sich auf das, was Dînk. 9, 24 (nicht 26) von dem ersten Kapitel des Varštmânsar-Nask mitteilt. Dort ist in der That die Rede von der Geburt Zarathuštras und von den wunderkräftigen Worten, welche er aussprach, sobald sein Kopf sich zeigte, und durch welche die Daêvas verwirrt und in die Flucht geschlagen wurden. Aber das ist doch ganz etwas anderes als das Gespräch zwischen Zarathuštra und Aṅra-mainyu in Vend. 19, 1 ff. Die beiden Fragmente müssen getrennt bleiben, wie de Harlez mit Recht nachwies.

4) Vgl. hierzu Hôm-Yt. I = Ys. 9, 14 f. und Yt. 17, 19.

5) Vend. 19, 1—9. Dieser Fargard ist aus einer Anzahl von Fragmenten älteren und jüngeren Datums zusammengesetzt und gehörte nicht zu der ersten Redaktion des Vendidâd; auch ist dies Fragment schlecht abgefafst oder mangelhaft überliefert, wenigstens voll grammatischer Fehler und vielleicht stark interpoliert.

zu diesem Zwecke eine Drukhš auf ihn ab, welche verdirbt und tötet durch Betrug [1]). Aber als diese naht, findet sie den Heiligen damit beschäftigt, das Ahuna vairya zu beginnen, den Wassern der Vaṅuhi Daitya [2]) zu opfern und, seltsam genug, das mazdayasnische Glaubensbekenntnis aufzusagen. Demgegenüber ist die Drukhš ohnmächtig und enttäuscht kehrt sie zu ihrem Meister zurück, um zu erklären, dafs die Herrlichkeit (ḫvarena) Zarathuštras zu grofs sei, als dafs der Tod Macht über ihn haben könnte. Dieser durchschaut in seinem Geiste die bösen Absichten der Daêvas, tritt jedoch mutig vor, wappnet sich mit den Schleudersteinen, die Ahura Mazda ihm gab [3]) und erwartet so vor dem Hause seines Vaters Pourušaspa den Feind. Aber dieser

---

1) Der Name dieser Druckhš ist Bûiti, worin die Tradition mit Recht das moderne but, Idol sieht, dann aber mit Unrecht auch den Buddha, der damit nichts zu thun hat. Vielmehr ist es Z., der hier die Rolle des Buddha spielt, und ich vermute, dafs die ganze Versuchungsgeschichte eine späte zarathustrische Kopie der buddhistischen ist. Die beiden Hauptelemente: den vergeblichen Versuch zu töten und den zum Abfall haben sie gemein, und Aṅra mainyu pouru-mahrka unterscheidet sich nicht wesentlich von Mara. Bûiti ithyêjô maršaoněm davazhao (woraus man nicht mit Darmesteter zwei Dämonen machen darf, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht) ist die durch Betrügereien Tod und Verderben bringende Abgötterei (die Kasus befinden sich in diesem Paragraphen in hoffnungsloser Verwirrung).

2) Ein himmlischer Flufs, lokalisiert in Airyanem vaêja, die Quelle aller Wasser. Der Name bedeutet eigentlich: die gute Satzung oder das gute Gesetz. Vgl. die Sarasvatî.

3) Asânô, nicht „Pfeile“, wie de Harlez übersetzt, vgl. Skr. açani, die Schleudersteine des Donnergottes. Die Steine Z.'s sind die heiligen Texte, siehe Yt. 17, 20. Der Zusatz in § 4: „ungeschädigt (asaretô) durch die schweren Rätsel Akem-manô's, der bösen Gesinnung“ bezieht sich auf das Vorhergehende und beweist, dafs wir hier nur einen Auszug aus einer vollständigeren Redaktion der Sage haben, in der Bûiti wie eine andere Sphinx Zarathuštra Rätselfragen aufgiebt, die er siegreich beantwortet. Der zarathustrische Autor hat diese Antworten durch das mächtige Gebet und das Glaubensbekenntnis ersetzt.

ändert seine Taktik. Añra mainyu geht selbst und fragt, wie er diese Steine aus Pourušaspas Haus über die ausgedehnte Erde schleudern wolle [1]? Der Prophet erwidert, dafs er damit die Schöpfung der Daêvas vernichten und besonders die Dämonen des Todes und der Abgötterei töten werde, in Erwartung des Kommens des Heilandes aus den Gegenden des Morgenrots. Und als Añra mainyu ihn dann anfleht, dies nicht zu thun, sich daran zu erinnern, dafs seine Vorfahren ihn, Añra mainyu, verehrten, und ihm die Weltherrschaft Vadhaghanas [2]) verspricht, wenn er den Mazdaglauben abschwören wolle, bezeugt Zarathuštra feierlich, dafs er lieber zu Grunde gehen würde, als den Glauben abschwören. Mit welchen Waffen er dann seine Schöpfung vernichten wolle? fragt der Böse, und Zarathuštra antwortet, dafs er dies thun werde mit dem heiligen Opfergerät, mit dem Haoma und mit den von Mazda gesprochenen Worten, den durch den heiligen Geist von Ewigkeit her geschaffenen und durch die Ameša speñtas weiter geschaffenen Worten [3]). Dann fängt er noch einmal das Ahuna vairya an, und der Versucher tritt ab [4]).

Mit dieser Darstellung stimmt völlig überein der Hymnus auf Zarathuštra, welchen der Farvardin-Yašt mit der Anrufung seiner Fravaši verbindet [5]). Dort heifst er

---

1) Konjektur. Der Text ist hier offenbar sehr verdorben.

2) Die Tradition sieht in diesem Weltherrscher Azhi dahâka, den Bedrücker der arischen Länder. Siehe über die Bedeutung des Namens, der von Justi NB. voce „der mit einer gewaltigen Waffe tötet“ erklärt wird, Darmesteter ad Vend. 19, 6 nt. 23, der ein Patronymikon darin erblickt.

3) Speñta mainyu, der das Wort schuf zruni akarenê, in der unendlichen Zeit, ist hier wohl identisch mit Ahura Mazda. Man beachte den Unterschied seines Schaffens (daᵃthaṭ) von dem der Ameša speñtas (fradathen), das ein fortgesetztes Schaffen ist.

4) Dies versteht sich von selbst, obwohl es der Text nicht erwähnt. Jedenfalls pafst hier nicht der Passus, welcher den Fargard beschliefst.

5) Yt. 13, 88—94. § 95 ist ein Einschiebsel eines Imperialisten,

der erste, der gut dachte, sprach und handelte, der erste Atharvan, Krieger und Ackerbauer, der erste, welcher kannte und kennen lehrte, der erste, der erwarb und erwerben lehrte alle guten, von Mazda geschaffenen und aus Aša entsprossenen Dinge. Er zuerst hat die Daêvas verabscheut als der erste Gläubige des Landes, der weltliche und geistliche Herr aller Gegenden, Lobsinger des gröfsten, besten und schönsten Aša, dem die Daêna offenbart wurde. Die Ameša spentas selbst verlangten nach ihm und bekannten sich zu ihm mit frommem Gemüte, und wie es an anderer Stelle [1]) heifst, Ahura Mazda weifs von Anâhita keine höhere Segnung zu erbitten, als dafs es ihm gelingen möchte, Zarathuštra zur Annahme seiner Lehre zu bestimmen. Alles freut sich bei seiner Geburt und stimmt ein in den Lobgesang:

„Heil uns! Geboren ist der Atharvan
Spitama Zarathuštra.
Für uns geht opfern mit Opfergaben
Mit zusammengebundenem Baresman Zarathuštra;
Nunmehr fortan wird sich verbreiten
Die gute mazdayasnische Daêna
Über alle sieben Karšvars."

Kurzum, wie Ahura Mazda der Herr der himmlischen, so ist nun Zarathuštra der Herr der irdischen Yazatas [2]); er vertritt die Gottheit auf Erden, wie sein Freund und Beschützer Vîštâspa dort die Rolle Sraošas übernimmt. Verethraghna und Cista haben ihm die gröfste Wundermacht und magische Gaben geschenkt [3]), und wie ein Yazata wird er durch Kultus und Opfer geehrt.

Natürlich partizipieren nun auch die ersten Schüler und Freunde des Propheten, die wir schon aus den Gâthas kennen, an dieser Verherrlichung des Meisters. Vor

---

der kein höheres Interesse kannte als die Beruhigung oder Unterdrückung von Aufständen.

1) Yt. 5, 18 f.

2) Ys. 16, 2 (Sp. 17, 6).

3) Yt. 14, 28 ff. 16, 2—12.

allem Vîštâspa, der Sängerkönig, und seine Gattin Hutaosa. Aus einer Legende, die bereits aus der Achaemenidenzeit herrühren mufs, denn sie wurde von Athenaeus dem Zeitgenossen Alexanders Chares von Mytilene entlehnt, hat man schliefsen wollen, dafs Vîštâspa auch nur eine verkappte Gottheit sei, wenigstens ein vollkommen mythisches Wesen [1]). Es ist eigentlich die Liebesgeschichte seines Bruders Zarir, des Zairivairi des Avesta, der von Chares als Sohn der Aphroditê und des Adonis bezeichnet wird. Mit Aphroditê, so argumentiert man nun, kann nur Anâhita gemeint sein, und da diese meist mit Apãm napâṭ verbunden ist, mufs man in diesem Gott Adonis suchen. Aurvaṭaspa ist ein Beiname von Apãm napâṭ, und der Vater von Vîštâspa und Zairivairi heifst Aurvaṭaspa. Aber die ganze Legende ist sicherlich nicht rein iranischen, sondern, obwohl auf einen iranischen Helden übertragen, westasiatischen Ursprungs. Sie spielt in Westasien, und das erwähnte Götterpaar ist dort zu Hause [2]). Wir halten daher vorläufig Vîštâspa weiter für einen Menschen, dessen Vater, ebenso wie ein Vorfahr Zarathuštras und wie viele Iranier in späterer Zeit, nach einem Beinamen des Sonnengottes Aurvaṭaspa hiefs.

Aufser diesen beiden hochverehrten riefen die frommen Mazdayasner eine ebenso grofse Zahl von Heiligen an, wie die frommen Katholiken, und gleich diesen schrieben sie den meisten Heiligen eine besondere Funktion zu. Vohunemaṅh, ein Nachkomme Hvôgvas, vertreibt schlechte Träume und Gesichte und Pairikas; Mãthravâka, ein Priester, schlägt die Ketzer; wer sich stärken will gegen das Böse,

1) Darmesteter, ZA. III, LXXXI suiv.

2) Die Verbindung Anâhitas mit Apãm napâṭ ist nirgends ein Liebesverhältnis oder eine Ehe, ebensowenig wie die mit Haoma, sondern erklärt sich daraus, dafs der Sprofs oder Nabel der Wasser und der Gott des Unsterblichkeitstrankes zu der Göttin der Wasser gehören. Auch würde ein Grieche niemals darauf gekommen sein, in Apãm napâṭ Adonis zu sehen, mit dem er nichts gemein hatte.

welches dem Gläubigen durch eine zweibeinige Drukhš, einen bösen Menschen droht, rufe schon jetzt den zukünftigen Heiland Astvaṭereta an; bei sengender Dürre wende man sich an Yima; wer Ruhm und Macht begehrt, an Kava Husravah; wer glücklich im Kriege sein will, an Sâm Keresâspa; und wer sich schützen will gegen Betrüger und Geizhälse, an Åkrura, Husravahs Sohn [1]. Natürlich ist dies alles alte Mythologie oder besser überlieferter alter Volksglaube, den der Zarathustrismus nicht ausrotten konnte, sondern auf seine eigenen Heiligen übertrug oder einfach assimilierte.

11. Die Welt der bösen Geister.

Der Dualismus des jüngeren Avesta hat einen anderen Charakter als der der Gâthas. Die bösen Geister, von welchen diese sprechen, sind ethische Abstraktionen, deren vornehmste Aêšma, der Neid ist. Ferner die zu Abgöttern und Dämonen herabgesunkenen Götter des alten Glaubens, die Daêvas. Aber Mazda steht ebenso hoch über ihnen wie Jahve über den Göttern der Völker und ist thatsächlich der einzige wirkliche Gott. Aṅra mainyu, der einige Male genannt wird, steht zwar Speñta mainyu gegenüber, aber dieser ist noch nicht völlig mit Ahura Mazda identifiziert, und beide stehen eigentlich unter dem letzteren [2]. Jetzt wird das anders. Nun steht dem gewöhnlich mit dem heiligen oder wohlthätigen Geist identifizierten Mazda gegenüber als mächtiger Widersacher, als ein der Gottheit noch nicht unterworfener Souverän über alle Drujas, Daêvas, Pairikas und wie die bösen Geister weiter heifsen mögen, Aṅra mainyu, daêvanãm daêva, der Daêva der Daêvas. Absolut ist dieser Dualismus auch jetzt noch nicht. Aṅra mainyu steht Ahura Mazda keineswegs gleich. Nach der Lehre des Bundahiš, eines zweifellos sehr jungen Buches, das

1) Yt. 13, 104 f.; 129 ff. u. s. w.

2) Siehe oben S. 154 ff.

aber doch aus alten Quellen geschöpft hat, ist er weder allwissend, noch allmächtig. Er kennt Mazda selbst nicht einmal, weil er bei einem Versuche, in den Himmel einzudringen, von seinem Lichte geblendet ist. Von der Zukunft weiſs er nichts, ehe Mazda selbst ihm diese enthüllt hat, und er ist dazu bestimmt, dereinst alle seine Macht zu verlieren, seine Geschöpfe vernichtet zu sehen und dann selbst in das Nichts dahinzusinken [1]). Wieviele von diesen Vorstellungen schon in die Zeit vor Alexander gehören, können wir nicht mit Sicherheit sagen. Aber wir wissen doch, daſs auch die griechischen Schriftsteller deutlich unterscheiden zwischen dem Gott Oromazes und dem bösen Geist Areimanios, dessen Reich auch dazu bestimmt ist, zu Grunde zu gehen [2]). Und wenn dies auch im Avesta nicht ausdrücklich gesagt wird, so atmen doch die Stellen, wo es des Bösen und seiner Diener gedenkt, denselben Geist. Wie zittern sie und flüchten nach ihren unterirdischen Schlupfwinkeln, sobald der groſse Prophet, gewappnet mit dem Gotteswort, geboren ist. Wie machtlos sind sie ihm gegenüber, wenn sie ihn töten oder verführen wollen. Die Schöpfungen Mazdas zu vernichten, die von ihm zu Wohnungen für seine Anbeter bestimmten Länder unbewohnbar zu machen vermag Aṅra mainyu nicht; alles, was er kann, ist sie durch seine Gegenschöpfungen einigermaſsen verderben [3]). Als Sraoša der Drukhš alle ihre Geheimnisse entlocken will, kriecht sie, zitternd vor seiner Keule, ihm zu Füſsen und wagt nicht, ihm etwas von dem, was er wissen will, zu verbergen, obgleich dies ihre Sache schwächt [4]). Ein einziges Mal scheint Mazda in Verlegenheit zu sein. Der

---

1) Vgl. West, Pahlavi Texts I (SBE. V) Introd. p. LXIX und die Stellen aus dem Bundahiš dort.

2) Plut. Alex. 30 spricht noch von ὁ πονηρὸς δαίμων Περσῶν. Vgl. hierzu Rapp, ZDMG. XIX, S. 83 ff.

3) Vend. Farg. 1.

4) Vend. Farg. 18. Siehe oben S. 209.

Mörder (mairya) hat auf seine herrliche Schöpfung das böse Auge geworfen, und hunderttausend [1]) Krankheiten und Übel sind über die Welt ausgeschüttet. Der Schöpfer wendet sich an Māthra speñta, den Genius des Zauberspruches [2]), gelobt ihm reiche Opfergaben und auch ein Opfer für Saoka, die Personifikation des guten Auges, wenn sie alle diese Krankheiten heilen. Aber Māthra speñta scheint keinen Rat dafür zu wissen. Da sendet die Gottheit Nairyô-sanha, den Herold, nach Airyaman, der sofort dem Rufe Gehör giebt und durch vielerlei Opfer und die grofse Reinigungszeremonie die Krankheiten verscheucht [3]). Auf das Eigenartige dieser Opfer können wir hier nicht näher eingehen. Es kam hier nur darauf an, zu zeigen, dafs selbst da, wo der Angriff des Bösen den Herrn des Himmels sogar einen Augenblick zurückweichen läfst, dieser dennoch Mächte in seinem Dienst hat, gegen welche jener nichts vermag.

Indessen hier auf Erden und für die Menschen ist diese Macht noch immer sehr zu fürchten. Von Anra mainyu stammt alles natürlich und sittlich Böse. Ein Heer von untergebenen Geistern steht ihm zu Gebote und legt dem Frommen unaufhörlich Schlingen [4]). Seit

1) Eigentlich 99999, wie gewöhnlich im Avesta. Die Opfer, welche Airyaman zu bringen kommt, alles Tieropfer, bestehen auch in 9 Rossen, Kamelen u. s. w. 9 Zweige (oder die Rute mit 9 Knoten) hat er in der Hand und 9 Furchen zieht er.

2) Māthra speñta, hier jedenfalls nicht, wie Darmesteter mit der Tradition will, das Avesta. Auch nicht das Gotteswort im höheren Sinne, sondern rein magisch-animistisch der Zauberspruch.

3) Wenigstens scheint dies der Schlufs gewesen zu sein, welcher fehlt und durch die Wiedergabe eines Stückes aus Farg. 19 ersetzt ist.

4) Vend. 11, 9 nennt verschiedene davon, von welchen wir jedoch meist nur die Namen kennen. Vend. 19, 43 giebt eine lange Liste, in der Alter, Abgötterei, Armut, Betrug, Niedrigkeit auftreten. Der am meisten „daêvische“ von allen ist Paitiša, der Widersacher (von paiti, „gegen, wider“, nicht von paiti und iša, Justi), womit wohl Anra mainyu selbst gemeint ist. Dazu gehören auch die Kranhkeitsdämonen, aufgezählt in Vend. 20, 21 und 22.

der zarathustrischen Reformation werden sie alle mit dem allgemeinen Namen Daêvas, die jetzt als Dämonen betrachteten Götter des alten Volksglaubens [1]), bezeichnet. Aber sie werden unterschieden in Drujas, Pairikas und Yâtus; die Kavis und Karapans, welche die Tradition auffafst als diejenigen, welche blind und taub sind für die wahre Lehre, und die Asemaoghas, Ketzer, sind wohl böse, aber menschliche Wesen.

Die Drujas — es ist der alte Name für die bösen Geister, der auch im Veda (druh) üblich ist — sind die mächtigsten und gefährlichsten von allen, und die gefürchtetste von ihnen ist die Drukhš Nasuš, der Dämon der Verwesung, die aus dem Norden kommt in der Gestalt einer Aasfliege und sich dann auf die Leiche des eben gestorbenen Menschen setzt [1]). Sie wirkt zusammen mit Asto-vîdhôtuš, dem Beinebrecher, dem Todesdämon, den man sich in Vogelgestalt dachte [3]). Diese gehören zur natürlichen Weltordnung. Zur sittlichen dagegen gehört der schon in den Gâthas vorkommende, und dort der vornehmste von allen, Aêšma, der Neid, der noch Jahrhunderte später als Ašmodai, Asmodeus (Aêšma-daêva, Ašem-div) unter Juden und Christen weiter spuken sollte. Vohu manô, der guten Gesinnung, stand gegenüber Akômanô, die böse Gesinnung, die, als man Anra mainyu einen Hofstaat geben wollte, wie ihn die Ameša spentas für Ahura Mazda bildeten, den ersten Platz darin erhielt. Merkwürdig genug, dafs die übrigen fünf nicht ebenso Gegensätze zu Mazdas Trabanten Aša, Khšatra, Ârmaiti, Haurvatâṭ und Ameretâṭ, sondern abgesehen von Tauru, dem Peiniger, willkürlich gewählte indische Devas waren, Indra, Sauru (= Çarva-Çiva), Nâonhaitya (= die Nâsat-

1) Vend. 8, 80 heifsen auch die Yâtus und Pairikas Daêvas.

2) Vend. 10, 5 f. nennt zwei: hãmraêthwem und paitiraêthwem, gewöhnlich erklärt als die unmittelbare und die mittelbare Befleckung.

3) Bund. 28, 35. Doch siehe Vend. 5, 8 und 9 (Sp. 25 und 31).

ya's) und Zairi (= Hari). Die künstliche und sicher nicht dem Geiste des ethischen Zarathustrismus entsprechende Vorstellung kann daher frühestens aus der Zeit stammen, als ein Teil von Indien von Darius I. seinem Reiche angegliedert war, doch war sie den Griechen bekannt.

Die Pairikas sind die Personifikation der Verführung und des verbotenen Genusses, als schöne Jungfrauen gedacht [1]). Eine von ihnen ist der Schlaf, der in den Gâthas noch eine Schöpfung Mazdas ist. Jetzt ist er zur Pairika Bušyãsta mit den langen Händen geworden und gehört mithin zu Aṅra mainyus Reich. Sobald Sraošas Vogel, der Hahn Parôdars, die Welt wachgerufen hat, versucht jene mit ihrem betäubenden Schlummerliede die ganze Welt wieder einzuschläfern und so von guten Gedanken, Worten und Thaten abzuhalten [2]). Eine andere ist die Pairika Khãtaiti, der Genius der Abgötterei, die mit Sâm Keresaspa verbunden wird und demnach in Südost-Irân zu Hause ist, wo viel Abgötterei herrschte [3]). Die Yâtus sind Zaubergeister, die sich meist als Götzenpriester manifestieren, aber nicht immer Menschen sind, wie die Kavis und die Ašemaoghas. Doch sind diese nicht minder gefährlich, weil sie sich äufserlich den Mazdayasnern anschliefsen und so die Gläubigen irreführen. Menschen, namentlich solche, die sich grober widernatürlicher Sünden schuldig machen, können so tief sinken, dafs sie nicht nur dem Namen nach, sondern thatsächlich Daêvas werden und dies als m a i n y a v a d a ê v a, geistiger Daêva, nach dem Tode bleiben. Dafs manche Sünden als fleischliche

---

1) Der Name wird gewöhnlich abgeleitet von p a r, streiten, kämpfen. Sehr zweifelhaft. Vielleicht besser p a i r i + ka.

2) Vend. 18, 16.

3) Vend. 1, 9 und 19, 5. Beide Male heifst sie die P. y ä m k h ã t a i t i, die P., die man anbetet. Man siehe über sie die reichhaltige Anmerkung Darmesteters zu Vend. 1, 10 (= 9; bei der Numerierung hat er 2 überschlagen).

Gemeinschaft zwischen Menschen und Drujas betrachtet werden, ist aus dem früher zitierten Gespräch zwischen Sraoša und der Drukhš bekannt [1]).

Der Aufenthaltsort der Daêvas aller Stufen und Arten, das Reich Aṅra mainyus, ist unterirdisch und wird darum beschrieben als „finstere aus Finsternis entsprossene Finsternis“, als „die Finsternis Speñta Ârmaitis“ [2]), der Göttin der Erde, und darum als Gegensatz zu der besten Welt oder dem besten Ort (vahišto ahu) die schlechteste (acištô), der Ort des Elendes (vaêšô), wohin die Bösen „durch ihre eigenen Thaten und ihre eigene Persönlichkeit“ sich stürzen [3]). Der Eingang dieser Hölle ist im Norden, wie wir bereits sahen, denn alle bösen Geister kommen auch von dort. Das mag seltsam erscheinen, weil bei den nächsten Nachbarn der Iranier, den Indern wie den Babyloniern, der Götterberg im Norden liegt, der Aufenthalt Yamas als Todesgott dagegen bei den ersten und der Sitz der gefürchteten und alles vernichtenden Sturmdämonen bei den anderen im Süden. So kommt auch bei den Germanen Sutur mit seinem Heer, das der Welt den Untergang bringen soll, aus dem Süden, und bei den Griechen liegt das Land des ewigen Lichtes im fernen Norden. Aber es ist natürlich, dafs dies bei den Iraniern umgekehrt werden mufste, sobald die Daêvas aus Lichtwesen Geister der Finsternis geworden waren. Sie behielten ihre alte Wohnung, aber diese war nun die Wohnung der Dämonen geworden. Dazu kam, dafs

---

1) Vend. 18, 30 ff.

2) Vend. 3, 35: speñtayâo ârmâtôiš temô kann nicht anders übersetzt werden als „die Finsternis Sp. Â.'s“ d. h. der Erde. Der Schlufs des Satzes ist dunkel und meist nur als Konjektur übersetzt. Natürlich kann in vîspaca avi tighra nimata das letzte Wort nicht „Gras“ bedeuten, sondern mufs eine Form von nam + avi sein, mit der Bedeutung „niederstürzen“ oder etwas dergleichen. Tighra ist etwas Spitzes oder Scharfes; vielleicht dachte man sich den Boden der Hölle mit scharfen Spitzen versehen.

3) Vend. 5, 62: Šyaothnâiš ḫvâiš ḫvã-daêna ... aṅuhe.

für die Iranier der Norden das Land des endlosen Winters und der Aufenthalt der abgöttischen Nomadenhorden war, die so oft Tod und Verderben über die Gefilde Mazda Ahuras brachten, das Gebiet der mazanischen und varenischen Daêvas. Aber eine Spur der altarischen Vorstellung blieb auch bei den Zarathustriern erhalten. Nicht nur der Demavend, der Berg der Daêvas, sondern auch der Elburz, die Hâra berezaiti, der heilige Götterberg, blieb der Name hoher, im Norden liegender Berggipfel [1].

Die Mittel, welche dem frommen Zarathustrier zu Gebote standen, um sich gegen diese Tausende und Myriaden von bösen Geistern, die ihn von allen Seiten umringten und bedrohten, zu schützen, Opfer, Reinigungszeremonien, das heilige Wort vor allem, kommen später zur Sprache. Aber wir können dieses Thema nicht verlassen, ohne einen Versuch zu machen, die Frage zu beantworten, was die eigentliche Natur, die ursprüngliche Bedeutung Aṅra mainyus war. Dafs in der Vorstellung von dem Kampfe zwischen ihm und dem mit Ahura Mazda identifizierten Himmelsgott die altarischen Mythen von dem Ringen der Mächte des Lichtes mit denen der Finsternis noch nachklingen, leugnet niemand [2]. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, wer das Wesen ist, das den Platz dieser uralten mythischen Mächte der Finsternis eingenommen hat. Der ethische Gedanke, der ihn auch zum Repräsentanten des sittlich Bösen und so zugleich zu dem grofsen Lügner und

1) In Yt. 3, 13 hat Geldner, Studien zum Avesta I, 29, selbst eine Spur davon finden wollen, dafs die Wohnung des lügenhaftesten der Daêvas Aṅra mainyu noch mit dem alten Namen des Himmels dyu, div bezeichnet wurde. Vgl. auch Darmesteter z. d. St. n. 29. Unmöglich ist es nicht, da mit dyu oder div sich für den Zarathustrier nicht der Begriff Himmel verband, sondern vielmehr der des Betrügers.

2) Mit seinem gewöhnlichen Talent und Scharfsinn, aber nicht ohne Übertreibung — wie er später selbst anerkannte — hat Darmesteter dies ausgeführt in seinem Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, Paris 1877.

Versucher macht, gehört zum mazdayasnischen System mit seinem ethischen Dualismus. Vielleicht hat er auch erst in diesem System seinen Namen Aṅra mainyu erhalten, im Gegensatz zu dem wohltätigen Geist Speñta mainyu. Aber unter welchem Namen dann auch: ursprünglich und von Natur ist er der Todesgott, der die Keime der Verwesung und Zersetzung verbreitet in den Schöpfungen des Gottes des Lebens, der überall Wachstum und Fruchtbarkeit zu hindern sucht, der eine Myriade von Krankheiten ausschüttet über Menschheit und Tierwelt. Darum ist sein stehender Beiname pôurumahrka, der voll Todes ist, und heifst er auch mairya, der Mörder, und hazanraja, der Tausendtöter. Darum wohnt er in den dunkelen Tiefen der Erde. Darum wurden ihm jedenfalls in alter Zeit und bisweilen wohl noch, im Gegensatz zu der orthodoxen Lehre der Atharvans, von übrigens aufrichtigen Mazdayasnern Menschenopfer gebracht, um ihn zu versöhnen; nicht anders, als dies in Juda durch Jahvediener geschah. Aus der Vereinigung dieses Todesgottes mit den Göttern der Finsternis und der Dürre der arischen Mythologie und den ethischen und sakralen Begriffen der zarathustrischen Reformation ist der Aṅra mainyu des jungen Avesta entstanden.

12. Kosmologie und Schöpfung.

Es versteht sich von selbst, dafs die Mazdayasner die gangbare Anschauung des Weltalls, die ihnen von altersher überliefert war, in der Hauptsache beibehalten und sie nur hier und da der neuen Lehre entsprechend modifiziert haben. So teilen sie das Weltall in drei Sphären: oben die Wohnung des Lichts, der Himmel, in der Tiefe die der Finsternis und zwischen beiden der Dunstkreis Vâyu, Vâi; eine Vorstellung, die nicht nur altarisch war, sondern die sie auch mit den Semiten, insbesondere mit den Babyloniern und Assyrern gemein haben. Nur wird für sie jetzt der Himmel das aus-

schliefsliche Gebiet Ahura Mazdas, die Unterwelt dasjenige Aṅra mainyus und das Vâi der Kampfplatz beider, und Vâyu, der darüber herrscht, nur insofern anbetungswürdig, als er zum Reiche des Aša gehört. Die Erde teilten sie in sieben Karšvares, Kreise, von denen der mittelste, das schimmernde Ḫvaniratha, die von unserer Menschheit bewohnte Erde, wenigstens nach der späteren Tradition, ebenso grofs ist als die sechs anderen zusammen, und die voneinander durch Meere geschieden sind [1]. Diese sieben „Eilande“ findet man wieder in den dvipas der Inder, und man weifs, dafs auch schon die ältesten Bewohner von Babylonien eine siebenteilige Erde kannten. Auch im übrigen stimmt die Vorstellung, welche sich die Iranier von der Einrichtung des Weltalls machten, mit der der Babylonier ziemlich überein, wenigstens darin, dafs sie zwei grofse Weltozeane kennen, der eine in der Tiefe, der andere in der Höhe, worüber sich dann der unsichtbare Lichthimmel wölbt, einen Weltstrom, der die ganze Erde umgiebt, einen mythischen Himmelsberg mit zwei höchsten Spitzen und einen Himmelsbaum, dessen Frucht unsterblich macht. Diese ganze mythische Kosmographie wurde, wie das stets zu geschehen pflegt, von den ältesten Auslegern schon auf die Erde übertragen; Meere, Berge und Ströme wufste man nachzuweisen, obschon die Meinungen nicht immer übereinkamen, und selbst europäische Gelehrte sind den orientalischen darin treuherzig nachgefolgt und haben in allem Ernst über die Frage gestritten, ob das Meer Vourukaša das Kaspische oder irgend ein anderes, und der Strom Raṅha der Oxus oder der Yaxartes oder der Tigris sei. Für die Geographie von Irân sind diese Fragen nicht ohne Belang; nur vergesse man nicht, dafs der Ursprung der ganzen Vorstellung rein mythisch ist, ebenso wie der

1) Die sieben Karšvares werden schon in den Gâthas erwähnt: Ys. 32, 3. Eine Aufzählung findet man Vend. 19, 32 und vor allem Yt. 12, 9 ff.

Olympus und der Ida nicht aufhören, mythische Götterberge zu sein, auch wenn man ihrer mehr als einen auf der Erde kennt, oder die Sarasvati ein Himmelsstrom und seine Göttin, obschon die Inder diesen Namen auf den Indus und auf den kleinen heiligen Bach im nordwestlichen Indien übertragen haben, und im südöstlichen Irân eine Harahvaiti flofs.

Über allen Wassern ist das Meer Vourukaša, das Meer mit den weiten Ufern [1]). Wenn Ardvî sûra Anâhita, die personifizierte Brunnquelle aller Wasser, von der Höhe Hukairya dorthin läuft, mit anderen Worten ihren mächtigen Strom darein ergiefst, oder wenn der Donnergott Tistrya dorthin fliegt und niedersteigt in sein Becken, dann kocht und braust es und fliefst über. So ergiefsen sich diese reinen Wasser des Himmelsmeeres über die Erde, entweder in der Form von Regen, Schnee, Hagel und Tau durch Vermittelung der milden Wassergöttin, oder von dem mächtigen Helden im Gewitter dem Dämon der Dürre, Apaoša, abgerungen [2]). Auch die Myriade Fravašis, welche über dieses Meer und den darin verborgenen weifsen Haoma die Wacht hält, hat an dieser Verbreitung der Himmelswasser über die Erde teil [3]). In der Mitte wurzelt der Himmelsbaum, an dem die Pflanzen aller Arten wachsen, deren Samen Ahura

1) Vend. 5, 23. Die hier von mir gegebene Übersetzung des Namens ist die von Justi. Wiewohl nicht ganz sicher, scheint sie mir doch besser als die von Darmesteter, ZA. II, 71, n. 34, der die Wahl läfst zwischen „la mer faite large“ (kaša = kĕrĕta) uud „la mer aux profondeurs larges“ (kaša = karta).

2) Yt. 5, 3 f. Vgl. Yt. 13, 7; Yt. 8, 6 ff. Hier (8b) wird das Meer beschrieben als mächtig, schön, tief und mit breiter Flut (uruyâpa). Darmesteter übersetzt dies letzte Wort durch „mit salzigen Wassern“, was nicht nur an sich unmöglich ist (uru ist „weit, geräumig“), sondern auch deshalb, weil das salzige Wasser unrein ist. Das Meer Caêcasta, das süfs ist, heifst auch wohl so, aber darum braucht das noch nicht in diesem Epitheton ausgedrückt zu sein.

3) Yt. 13, 59.

Mazda dann im Regen niederfallen läſst, um Korn wachsen zu lassen für den Frommen und Gras für das nützliche Rind [1]). Das Avesta kennt auch schon die Sage von dem Vogel Saêna, dem himmlischen Adler, der, wenn er sich niederläſst, tausend Zweige zum Abbrechen bringt, worauf dann, sobald er wegfliegt, tausend andere wieder anwachsen [2]). Es erhob sich die Frage, wie dieses Meer rein bleiben konnte, wenn doch die Wasser, durch die Berührung der Erde und den Gebrauch der Menschen, namentlich durch Leichen verunreinigt, wieder dahin zurückkehrten. Die Lösung war, daſs die Wasser der Erde erst in dem Meere Pûitika gereinigt wurden und dann erst rein zurückkehrten nach dem Meere Vourukaša und den Quellen Ardvî sûras [3]). Pûitika, „der schmutzige, stinkende“ ist der indische Ozean, der für den Mazdayasner als salziges Wasser unrein war, und den man sich wahrscheinlich vorstellte als die unermeſsliche, unter der Erde durchströmende Tiefe. Es scheint, daſs man Ebbe und Flut als den Reinigungsprozeſs ansah.

Nicht weniger mythisch ist die Rañha, obwohl der Eine in ihr den Yaxartes, der Andere den Tigris hat sehen wollen. Der Name, welcher auch im Veda als Rasâ vorkommt, bedeutet nichts anderes als das Flüssige, die Flut, galt jedoch auch bei den Indern für einen

---

1) Vend. 15, 15 ff. Siehe namentlich § 19 f.

2) Yt. 12, 17. Es ist der spätere persische Sîmurgh (Saêna meregha). Der Baum ist hier ein Baum voll heilkräftiger Pflanzen.

3) Vend. 5, 18 ff. Vgl. Vend. 21, 4. Die Stelle ist minder schwierig, als sie scheint. Die Sonne, erst in § 5 genannt, wird aufgefordert, dem Meer Vourukaša nachzufolgen, dem Sammelplatz der Wasser. „Wie diese sich erheben und zusammenflieſsen nach der Yaona und der Erde, nach der Erde und der Yaona, so erhebe dich und vollbringe deinen Kreislauf, (du), für deren Geburt und Wachstum (zăthaêca vakhšaêca, Dativ, aê = ai, kein Locativ) die yaona schuf Ahura Mazda.“ Yaona ist hier offenbar die Matrix, die yoni, entsprechend dem hañjaghmanem, dem „Sammelplatz“ des ersten Satzteils. Denn das Himmelsmeer ist die Yaona, sowohl der Sonne als der Wasser.

mythischen Strom, der wie der Okeanos der Griechen die Erde umgiebt. Damit stimmt überein, dafs die Rañha auch für die Iranier, wo sie diesen Flufs auch gesucht haben mögen, am Ende der bekannten Welt lag. Wir kennen einen solchen Strom mit seinen breiten Ufern auch aus der 10. Tafel des babylonischen Epos, wo Gilgameš nach langen vergeblichen Versuchen endlich durch den Schiffer Ur-ninim übergesetzt wird. Auch an der Rañha ist ein Fährmann Vifra Navâza, der von Thraêtaona, als er ihm nicht sofort gehorchte, in einen Geier verwandelt und in die Luft geworfen, von Anâhita jedoch nach einigen Tagen des Umherirrens wieder auf seinen Platz zurückgebracht wurde, sodafs man den Frommen wünschte: Mögt ihr die Rañha erreichen wie Vifra Navâza [1]). In dieser Rañha schwimmt der Fisch (masya) Kara, der so scharf sieht, dafs er auf unmefsbare Entfernung eine Kräuselung des Wassers, die nicht stärker als ein Haar ist, wahrnimmt [2]). Die jüngeren Schriften versetzen diesen Fisch in das Meer Vourukaša, zur Bewachung des Lebensbaumes gegen einen von Aharman geschaffenen Frosch oder Eidechse. In der That sind die beiden Wasser zwei verschiedene Vorstellungen von demselben Himmelsozean, demselben kosmischen Gewässer; das eine als ein Meer über dem

---

1) Yt. 5, 61 ff.; 23, 4; 24, 2 (sehr verdorben). Siehe zu der zuerst angeführten Stelle die scharfsinnige Anmerkung 73 Darmesteters. Vifra hält er für „Priester“ (Ved. vipra), weil der Mann Opfer gelobt, aber das thaten all die alten Helden. Vielmehr „der Weise“. Navâza ist „der Schiffer“ (nava + az). Vgl. Altpers. nâvi, Schiff. Der Mann ist eine Art Charon. Mein Kollege Dr. Uhlenbeck verweist mich auf nâvâja (ÇBr.) und das aus dem Persischen entlehnte armen. navaz.

2) Yt. 14, 29; 16, 7. Siehe weiter über die Rañha Vend. 1, 19 und Yt. 12, 18 und 19, wo die Rede ist von den aodha's und den sanaka's der Rañha. Die Gelehrten wissen damit keinen Rat, als nur, dafs das erste Wort „strömende Wasser“, das zweite „Steppen oder Wüsten“ bedeuten müsse, wovon man sich schwer eine Vorstellung machen kann. Darmesteter, der nun einmal in der Rañha den Tigris sehen will, macht — doch mit einem Fragezeichen — Quellen und Mündungen daraus.

Firmament gedacht, das andere als ein unermeſslich breiter Strom, der die Welt umgiebt.

Die Hara barezaiti oder Haraiti barez ist zwar in verschiedenen Elburz auf Erden lokalisiert, aber ursprünglich das mythische Gebirge, welches an den Enden der Erde gedacht wurde und sie ganz umgiebt [1]), wie der Ozeanstrom. Dort sind die Paläste der Götter, wie die der hellenischen auf dem Olymp. Die Sonne überschreitet ihn morgens, und die Seelen, die gen Himmel fahren, nach dem Tode. Die höchste Spitze des Gebirges ist der Taêra, der Mittelpunkt der Welt, um den Sterne, Mond und Sonne kreisen, und auf dem Haošanha verschiedenen Göttern opfert [2]). Eine andere hohe Spitze ist der Hukairya, von wo Anâhita nach dem Meer Vourukaša läuft und ihre Wasser herabstürzt, und auf dem Yima auch verschiedenen Göttern opfert [3]). Dieser Berg liegt im Westen, und nach dem Namen zu urteilen, steht ihm gegenüber im Osten der Berg der Morgenstunde Ušidhâo.

Von kosmogonischen Spekulationen über die Entstehung aller Dinge aus einem uranfänglichen Prinzip, wie dem Chaos, dem Wasser, dem Feuer oder dem Atem oder was es sonst sein möge, gleich denen, welche die Griechen und die Inder liebten, und wie wir sie selbst bei den Babyloniern und den Ägyptern antreffen, findet man im Avesta keine Spur. Hier ist nur die Rede von der Schöpfung durch Ahura Mazda und den vorübergehenden Gegenschöpfungen Anra mainyus. Ungeschaffen (anaghra) sind zwar z. B. die unendliche Zeit,

---

1) Vielleicht ist dies der Sinn von Yt. 19, 1 hâ hama pâirisâitê frapayâo. Siehe Darmesteter z. d. St. Nach Bund. 8, 2 ist er die Wurzel aller Berge. 12, 3 wird gesagt, daſs er rund um die Erde und mit dem Himmel verbunden ist. Seine Spitze ragt in das ungeschaffene Licht. Siehe auch Yt. 12, 23.

2) Yt. 5, 21 (Anâhita), 15, 7 (Vayu), 17, 24 (Aši).

3) Yt. 9, 8 (Drvâspa); 5, 25; 17, 28.

das ewige Licht und die ursprüngliche Finsternis, die Welt des Aša, d. i. die wahre geistliche Weltordnung, aber nur weil Mazda selbst als ewig gedacht wird und folglich die Lichtsphäre, in der er wohnt, und ihr Gegenbild, die äufserste Finsternis, wie auch die Welt Ašas, welche die seinige ist, ewig sein müssen, wie er. Alle anderen Dinge, Himmel und Erde und was die Erde lieblich macht als Wohnung für die Menschen, alle lebenden Wesen, auch die Yazatas, hat er geschaffen. In dieser Lehre, die — wie wir sahen — nicht den Semiten entlehnt zu sein braucht, sondern nur eine Entwickelungsstufe der Schöpfungssagen ist, welche wir bei allen anderen antiken Völkern finden, stimmt das Avesta mit den Inschriften der Achaemeniden überein. Erst viel später, als sich eine Tendenz zum Monismus zu zeigen begann, suchte man in der ewigen Zeit (zrvânem akaranem) oder im ewigen Licht (anaghra raoca) [1], neben oder über Ahura Mazda, den Ursprung des Weltalls. Aber diese Lehre ist dem Avesta fremd, obschon die Begriffe, aus denen sie aufgebaut ist, darin vorkommen.

Nicht unwichtig ist die Frage, ob die Schöpfung in sechs Tagen, wie sie in Gen. 1 beschrieben wird, oder wenigstens in sechs Perioden, von dem hebräischen Schriftsteller den Pârsis entlehnt oder von den Juden zu diesen gelangt ist. Die jüngeren persischen Bücher kennen eine solche Sechszahl, die sogar mit den sechs jährlichen Festen, den Gahanbars, ursprünglich Ackerbaufesten, in Verbindung gebracht wird. Ys. 1, 9, wo diese Feste aufgezählt werden, gedenkt indessen der sechs Schöpfungen nicht. Doch werden an zwei Stellen die Schöpfungen Ahura Mazdas in folgender Ordnung aufgeführt: das Firmament, die Wasser, die Pflanzen, das Vieh, die Menschen [2]. Beide gehören zu den jüngeren

1) Yt. 22, 15.

2) Ys. 19, 8 (aus dem Kommentar zu den heiligen Gebeten, welche der Verfasser des Yasna aus dem Baghân Yašt übernahm). Allerdings

Texten des jüngeren Avesta. Dennoch wird mit Recht behauptet, dafs die Abhängigkeit hier nicht auf Seiten der Zarathustrier gesucht werden müsse, sondern vielmehr auf der des hebräischen Autors. Aus zwei Gründen. Erstlich, weil die pârsische Darstellung viel logischer ist [1]). Der Autor von Gen. 1 läfst als erste Schöpfung die des Lichtes voraufgehen, das nach der avestischen Vorstellung ungeschaffen ist, und fügt später noch die der Himmelslichter ein, die nach dem Zarathustrier zu einer anderen Ordnung gehörte und eine frühere Schöpfungsthat war. Dadurch ist der Hebräer genötigt, die Schöpfung des Meeres, des Landes und der Kräuter auf einen Tag zu verlegen. Zweitens steht die Sechszahl im Avesta noch nicht dogmatisch fest, sondern sie ist nur die Zusammenfassung einer viel längeren Reihe von Schöpfungen[2]). Da aber die Lehre von der Sechszahl sich zu einem Dogma besonders eignete, so blieb diese Lehre in Geltung und wurde die gangbare.

Bei dieser letzten Schöpfung, derjenigen nämlich, welche aus sechs Thaten besteht und eigentlich nichts anderes bedeutet als die Ordnung der irdischen Öko-

---

wird dem noch die Schöpfung des Sonnenkörpers nach der der Ameša speñtas hinzugefügt. Aber dies ist aufzufassen als eine himmlische, den sechs genannten voraufgehende Schöpfung. Ahura will sagen: Ich habe das Ahuna vairya gesprochen, nicht nur von den sechs irdischen Schöpfungen, zu denen auch das Firmament gehört, sondern sogar vor den früheren, als ich die Ameša speñtas und darnach die Sonne bildete.

Die andere Stelle ist Yt. 13, 22, vgl. mit 2—11. Aus § 22 ist deutlich, dafs in § 4 ff., die Yt. 5 entlehnt sind, mit Anâhita die Wasser gemeint werden.

1) So mit Lagarde Caland, „De schepping volgens Genesis en de Eraansche opvatting", Theol. Tijds. XXIII, 181 vgg. Siehe die dort angeführten Worte von Lagarde und Geiger. Vgl. auch Caland, Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker, S. 50 ff.

2) Ys. 19, 1 und 2: Firmament, Wasser, Erde, Vieh, Pflanzen, Feuer, der heilige Mann, die Daêvas, die Khrafstras, die Menschen, die ganze körperliche Welt und die von Mazda geschaffenen Wesen.

nomie, stehen, wie bemerkt wurde, die früher von ihm geschaffenen Ameša speñtas und Fravašis Ahura Mazda zur Seite. Aber noch ehe diese von ihm ins Dasein gerufen wurden, vor jeder anderen Schöpfung sprach er das mächtige Wort [1]), welches der Mazdayasner im Ahuna-vairya-Gebet verkörpert glaubte. Dies ist noch nicht dasselbe wie die spätere Lehre, dafs er durch dieses Wort alle Dinge schuf. Diese Lehre, ein Überlebsel aus dem Animismus, der solchen heiligen Sprüchen eine Zauberkraft beilegte, und die schon in sehr wenig entwickelten Religionen vorkommt, hatte jedoch noch keineswegs die erhabene Bedeutung, welche ihr der hebräische Autor zu geben wufste durch sein: „Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht", noch die des: „Jahve gebot, da geschah's; er befahl, da stand es da".

13. Das Leben nach dem Tode und die Eschatologie.

Dafs die Perser an persönliche Unsterblichkeit glaubten, war schon Xenophon und Theopompus bekannt und wird auch durch die jüngeren griechischen und römischen Schriftsteller bezeugt [2]); und es ist nur aus Unkunde und Hafs zu erklären, dafs persische Christen unter den Sâsâniden ihnen diesen Glauben abstritten. Jedenfalls ist es sicher und wird durch das Avesta ausdrücklich bestätigt.

Und dieser Glaube ist bei ihnen ohne Zweifel auf die Lehre von der Vergeltung gegründet. Man hat in der heiligen Schrift noch Spuren einer anderen Vorstellung finden wollen, nach welcher das Geschick des Menschen nach dem Tode nicht abhängig war von ihremLeben und Wirken in diesem irdischen Dasein, sondern lediglich von den Opfern und Gaben, welche ihnen von den Hinterbliebenen dargebracht wurden, so-

---

1) Ys. 19, 2 ff.

2) Siehe Xenoph. Cyrop. 8, 7, 17 ff. Diog. Laert. Prooem. 9 aus Theopompus, und ferner die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 58.

dafs sie nur dann stark genug waren, die Brücke Cinvaṭ zu überschreiten, wenn man gut für sie gesorgt hatte, und diese Brücke mithin nicht von der Erde nach dem Himmel, sondern nur nach dem unterschiedslosen Aufenthalt aller Toten führte [1]). Aber dies bleibt, obschon nicht unmöglich, doch eine Vermutung und wird durch die Stellen, welche man anführt, nicht bewiesen [2]).

Die ganze Lehre ist zusammengefafst in folgenden Worten: „Für den Mann" (der durch die Zerstörung von Dakhmas alle seine Sünden gesühnt hat) „wird kein Kampf sein zwischen den beiden Geistern" (speñta und ańra); „wenn er fortgeht nach dem Paradiese (dem besten Ort, vahištem â ahûm), dann segnen ihn, o Zarathuštra! die Sterne und der Mond und die Sonne; und ich, der Schöpfer Ahura Mazda segne ihn: Heil sei dir hier, o Mensch, der du von der vergänglichen Welt nach der unvergänglichen Welt gekommen bist" [3]).

1) N. Söderblom, La Vie Future d'après le Mazdéisme, Paris 1901, Chap. I, 1. Dieses Werk, welches mir von dem Verfasser erst zugesandt wurde, nachdem der obige Paragraph bereits in der Hauptsache niedergeschrieben war, ist eine sorgfältige Analyse der mazdayasnischen Eschatologie, verglichen mit derjenigen anderer Religionen. Ich habe meine Darstellung mit der des geehrten Verfassers noch vergleichen können, aber da, wo sie von einander abweichen, keinen Anlafs zur Änderung der meinigen gefunden, wenigstens nicht in der Hauptsache.

2) Wenigstens kann dafür nicht in Betracht kommen Vend. 19, 29 pathą̃m zrvô-dâtaną̃m jasaiti yasca dvaitê, jasca ašaonê. Es ist gegen alle Grammatik, dies mit Darmesteter und Söderblom zu übersetzen: „die von der Zeit geschaffenen Pfade geht sowohl der Böse als der Gute", es mufs heifsen: „von den in der Zeit (d. i. von Ewigkeit) geschaffenen Pfaden geht der Eine den schlechten, der Andere den reinen". Zrvô-dâtanąm bildet einen Gegensatz zu der Brücke Cinvaṭ, die mazdadhâta ist. Was der Unterschied ist, kann nicht mehr festgestellt werden, denn es kommt nur an dieser und der Parallelstelle in Yt. 24, 27 vor. Auch zwischen mazdadhâta und ahuradhâta wird ein Unterschied gemacht, ohne dafs man noch mit Sicherheit sagen könnte, welcher. S. Spiegel, Avesta, Übersetzung III, III.

3) Vend. 7, 52.

Aber an anderen Stellen wird dies ausgeführt. Anläfslich der Frage Zarathuštras, ob er die frommen Männer und Frauen auffordern müsse, die wohlbenetzten und und fruchtbaren Äcker und andere Güter, die im Besitz von bösen schlechtlebenden, daêvadienerischen Menschen sind, preiszugeben, eine Frage, auf welche Ahura Mazda bejahend antwortet und aus der dann die andere Frage folgt: wo sie dann das, was sie für ihr Seelenheil aufgeopfert haben, wiederfinden und Vergeltung dafür empfangen [1]) würden, giebt Mazda eine Schilderung von dem Schicksal des Menschen nach dem Tode. Sogleich nachdem der Mensch gestorben ist, streiten die elenden Daêvas um seinen Besitz. Das dauert so drei Nächte. Aber am Ende der dritten Nacht, bei dem Aufglühen des Morgenrotes, wenn der Lichtgott Mithra den Gipfel des Himmelsberges erreicht, ist der Streit entschieden. Der Daêva Vizareša, der Wegschlepper, führt die Seelen

---

1) Vend. 19, 26 ff. Dies ist der klare Sinn von § 26 und 27, den keiner der Übersetzer begriffen hat. D r v a t ã m . . . . m a š y a n ã m sind Genetive, die von dem folgenden z ã m abhängen. Darmesteter übersetzt hier, als ob es Accusative wären, wie z a r e m und n a i r i k ã m. De Harlez hat dies empfunden und schiebt darum ein „de s'éloigner des", aber weifs dann mit dem Schlufs des Satzes nichts anzufangen. Die ganze Frage Zarathuštras lautet also: „Allwissender Ahura Mazda! soll ich anspornen den frommen Mann, soll ich anspornen die fromme Frau, soll ich (sie) anspornen, die von Ahura Mazda geschaffene Erde der bösen, daêvadienerischen, schlechtlebenden Menschen zu verlassen und die strömenden Wasser, das wachsende Korn und ihre anderen Besitzungen zu verlassen?" Worauf M. antwortet: „Sporne sie dazu an, o. Z.!" Aber dann kommt die Frage, wo die Güter bleiben (t â d a t h r a), die der Mensch in diesem Leben für seine Seele (h a v â i u r u n ê) preisgegeben hat (p a r a d a i d h y â ṯ). Und darauf ist die Antwort in § 29 gegeben: „bei der Brücke Cinvaṯ, von Mazda geschaffen, flehen das Bewufstsein und die Seele um das Teil (y â t e m) der Äcker, die sie gegeben haben in der materiellen Welt". M. a. W.: „Für das, was sie hier aufgeopfert haben, erlangen sie dereinst ewigen Lohn". Man sieht hieraus auch, wieviel Wert die orthodoxen Zarathustrier darauf legten, die Frommen aus der Nachbarschaft der Daêvadiener zu entfernen, selbst wenn sie das köstlichste Besitztum des Iraniers dafür opfern mufsten.

der bösen, schlechtlebenden Daêvadiener fort. (Denn der Eine geht auf dem schlechten, der Andere auf dem guten Pfade). Bei der Brücke Cinvaṭ kommen die Frommen an und flehen dort um ihr Teil für das, was sie hier preisgegeben haben. Dann erscheint eine schöne, starke, schmucke junge Frau, mit den Hunden bei sich, welche die Toten geleiten, mit einer Krone auf dem Haupte [1]) und mit besonderer Kraft und Tugend begabt, und diese führt ihn nun über die Berezaiti und stützt ihn auf der Brücke Cinvaṭ, der Brücke der himmlischen Götter [2]). So geht er in den Himmel, Garô nmâna, den Aufenthaltsort Ahura Mazdas, der Amešа speñtas und der anderen Heiligen ein, nachdem Vohu manô, von seinem goldenen Thron sich erhebend, ihn bewillkommnet hat mit den Worten: „Wie bist du hier zu uns gekommen von der vergänglichen nach der unvergänglichen Welt?“ [3]).

Dieses Stück ist sicher alt, obgleich es in ein dem Vendidâd hinzugefügtes Kapitel aufgenommen wurde. Die Vorstellung ist ursprünglich. Von einem Urteil an der Brücke Cinvaṭ ist hier noch nicht die Rede. Der Autor weiſs auch noch nichts von der viel jüngeren Vorstellung, daſs diese Brücke breit für die Guten, für die

---

1) Pusa in pusavaiti fasse ich mit Westergaard und Spiegel als weiblichen Kopfschmuck auf. Puthra, womit Darmesteter es zusammenbringt, giebt hier keinen Sinn. Nivavaiti ist dunkel; vielleicht hängt es zusammen mit dem altpers. naiba (niba), schön, obwohl es hier ein Substantiv sein muſs. Deshalb ist die Konjektur von Kossowicz: navavaiti nicht wohl möglich.

2) Die Worte: „sie wirft die schlechte Seele der Bösen in die Finsternis“ in § 30 sind augenscheinlich eine Glosse, welche die Pehlewi-Übersetzung auch ausläſst.

3) §§ 33 und 34 sind von dem Autor wahrscheinlich anderswoher entnommen und hier nachgefügt. Die Mitteilung, daſs die Daêvas vor dem Geruch des gereinigten Frommen zittern, wie ein Schaf vor dem Wolfe, und dann weiter die über Nairyô sañha gehören nicht in diesen Zusammenhang.

Schlechten dagegen so scharf wie ein Scheermesser ist, sodafs sie von ihr herabstürzen in die Hölle. Die Brücke ist die der Götter, also kann kein kein Böser sie betreten, und sie ist schwindelerregend, sodafs selbst die Frommen sie nicht ohne die Unterstützung der lieblichen Himmelsbotin und das Geleite der Todeshunde würden überschreiten können. Drei Tage lang ist das Los des Toten noch unbestimmt. Daêvas und gute Geister kämpfen um ihn. Aber dann wird der Böse weggeschleppt durch einen Dämon, und der Fromme durch eine himmlische Erscheinung nach dem Aufenthalt Ahura Mazdas und seiner Himmlischen geleitet.

Auf diesen Stramin hat nun ein späterer Schriftsteller, nicht ohne Talent, ein anderes Bild gestickt [1]. Den Kampf um die Seele läfst er aus und auch das Wegschleppen des Sünders durch Vizareša. Schon unmittelbar nach dem Tode ist das Los von Frommen und Gottlosen verschieden. Drei Tage lang setzt sich die Seele auf das Haupt der Leiche, aber die des Frommen empfindet schon in dieser Zeit einen unbeschreiblichen Genufs und singt die Uštavaiti-Gâtha: „Glücklich der Mann, wer er auch sei, dem Ahura Mazda die Erfüllung seiner Wünsche schenkt". Am Morgen nach der dritten Nacht weht ihm ein Duft von wohlriechenden Pflanzen entgegen, wie er ihn noch niemals gerochen hat, von einem lieblichen Südwind getragen. Dann nähert sich ihm auch ein schönes, vollreifes Mädchen von edler Abkunft und formenschöner als die schönste der Schöpfungen. Aber sie ist nicht die Himmelsbotin des älteren Textes. Sie ist das eigene Ich des frommen Jünglings [2].

---

1) Hadhokht Nask, Farg. 2 = Yt. 22 (Westerg.). Vîštâsp.-Yt. (Yt. 24 Westerg.) Farg. 8, 53—64 ist mit kleinen Differenzen völlig parallel Hadh. Nsk. Fg. 2, beschreibt aber das Geschick des Sünders nicht. Hier ist es Frašaoštra, der die Offenbarung empfängt.

2) Ein Jüngling ist er schon als Himmlischer, von denen jeder bei dem Alter von 15 Jahren stehen bleibt.

Und wenn dieser fragt, wer nach ihr verlangte, ihr, so grofs und gut und wohlriechend und mit solcher siegreichen und dem Feinde widerstehenden Kraft, wie sie ihm erscheint [1]), dann antwortet sie, dafs er selbst sie zu ihm gebracht habe, durch seine Treue gegen den wahren Glauben und das Gesetz, auch wenn er die Bösen um sich her ihre Abgötterei treiben und spotten sah [2]). Sie war lieblich, schön, erhaben und nahm den ersten Platz ein, aber er hat sie durch seine guten Gedanken, Worte und Thaten noch lieblicher, schöner, erhabener gemacht und noch höher gestellt [3]). Die Idee, den Frommen durch seine eigene Frömmigkeit, sein eigenes gutes Gewissen nach dem Himmel führen zu lassen, hat etwas Originelles und Anziehendes.

Aber erst mit dem vierten Schritt erreicht er das ungeschaffene Licht von Garô nmâna. Erst durchwandelt er drei untere Himmel, welche der Autor bezeichnet als den der guten Gedanken, den der guten Worte und den der guten Thaten (h u m a t a, h û k h t a und h v a r š t a). Diese Himmel sind alt; denn eigentlich sind sie die Sphären der Sterne, des Mondes und der Sonne, von denen in der oben angeführten Stelle aus dem Vendidâd die Rede war, aber der zarathustrische Theologe hat ihnen eine ethische Bedeutung gegeben [4]). Der vierte

---

1) § 11[b] sind die Worte des Jünglings, was die Übersetzer nicht gesehen haben.

2) § 13 ist voll unverständlicher Wörter, aber der allgemeine Sinn ist deutlich genug.

3) Wie hier plötzlich Ahura Mazda selbst das Wort nimmt, weifs ich nicht zu erklären. Die Stelle mufs verdorben sein. In A r ḍ â V î r â f n. Kap. 4 heifst es: „Sie ehrten dich und den frommen Mann nach dir, in dieser langen Anbetung und Gemeinschaft mit Aûharmazd“ usw. Etwas derartiges mufs also im Text gestanden haben.

4) A r ḍ a V î r â f n a m a k, Kap. 7—10 beschreibt diese Himmel, h û m a t, h û k h t und h u v a r š t, als 1. die Sphäre der Sterne, wo diejenigen bleiben, die wohl gute Dinge gethan, aber die Gebete und Gâthas nicht aufgesagt, die Ḫvaêtvadâta nicht in Acht genommen und

Schritt bringt den Seligen in das ungeschaffene Licht, nach Garô nmâna, wo er nicht, wie in der älteren Vorstellung des Vendidâd, von Vohu manô bewillkommnet wird, sondern die Frommen, welche ihm vorangingen, ihn fragen, wie er gestorben sei und die materielle, vergängliche Welt verlassen habe für die geistige, unvergängliche, und wie ihm das langwährende Glück zu Teil geworden sei. Doch Ahura Mazda selbst erlegt diesen lästigen Fragern Schweigen auf und befiehlt dem Neuangekommenen die himmlische Speise zu bringen, welche für solche Fromme bestimmt ist. Naiv genug wird diese Speise beschrieben als Butter aus dem Monat Zaremaya (April-Mai), unsere Grasbutter. Und wenn unser Autor durch Mazda den Tod beschreiben läfst als einen Gang auf schrecklichem Pfade, wo der Körper und das Bewufstsein geschieden werden, so widerspricht dies einigermafsen seiner vorhergehenden Schilderung, in welcher dem Tode der Frommen aller Schrecken genommen wird.

Nun kommt, was in Vend. 19 fehlt, das Gegenstück, nämlich die Beschreibung des Loses des Bösen nach dem Tode. Selbst in der Wahl der Worte führt der Verfasser den Gegensatz durch. Er verscheidet nicht (para-irithyêiti) wie der Fromme, sondern stirbt (avamairyêiti), er hat kein Haupt (vaghdhanâṯ) sondern einen Kopf (kameredhâṯ). Wie der Fromme vom Anfang an glücklich ist, so er unglücklich. Seine Seele singt die Kima-Gâtha (Ys. 46, 1): „Nach welchem Land soll ich mich wenden?“ u. s. w. Die drei Nächte hindurch empfindet er so viel Kummer, wie in der Welt der Lebendigen zu finden ist, und in der Morgenstunde

kein obrigkeitliches Amt bekleidet haben; 2. die Sphäre des Mondes für dieselben, doch sofern sie etwas mehr gethan haben; 3. die Sphäre der Sonne, die mit glänzenden Farben geschildert wird und wo die guten Souveraine und andere Regenten bleiben. Die 4. Stufe ist auch Garôdmân, das allherrliche. Wie jung das Buch auch sein mag: die Vorstellung ist älter als die im Avesta.

des vierten Tages scheint es ihm, dafs er von Schrecknissen umgeben ist, und ein stinkender Wind weht ihm entgegen. So sinkt er schon tiefer und tiefer, durch die Höllen Dušmat, Duzhukt und Dušvaršt bis in die ungeschaffene Finsternis, wo Aṅra mainyu ihm stinkendes Gift als Speise reichen läfst.

An den Entwurf eines Pendants zu der Jungfrau, welche das gute Gewissen darstellt, hat sich der Autor noch nicht gewagt. Erst in jüngeren Schriften hat man dies nachgeholt. Die ganze Beschreibung von dem Schicksal des Sünders ist ebensowenig ursprünglich. Man findet sie weder in Vendidâd 19, noch im Vîštâsp-Yašt, dessen Verfasser einen älteren Text vor sich gehabt zu haben scheint. Die echte Lehre war dann auch, dafs der Dämon Vizareša die Seele des Sünders fortschleppt, und er allein ist das wahre Gegenstück zu der schönen Himmelsbotin, die den Seligen gen Himmel führt [1]).

Neu, wenigstens im zarathustrischen System, sind auch die drei Vorhimmel, ebenso wie die noch spätere Unterscheidung zwischen dem besten Ort der Heiligen (vahištem ahûm ašaonãm) und Garôdmâna [2]), und zwischen diesem Himmel und dem ungeschaffenen Licht (anaghra raocâo). Der Zarathustrismus kennt von Anfang an nur einen Himmel, den Wohnort Ahura

1) Gewöhnlich stellt man sich das Verhältnis der beiden Texte, des längeren und des kürzeren, gerade umgekehrt vor und meint, dafs Vîštâsp-Yašt aus Hadhokht-Nask, und dieser wieder aus Ardâ Vîrâf u. ergänzt werden müsse.

2) Man hat gezweifelt, ob Garô nmâna (demâna) wohl als Wohnung des Liedes erklärt werden dürfe. Justi denkt an gar, „schwer sein", und macht „Wohnung der Majestät" daraus. Lehmann, Kultus og Religion i Avesta, p. 70 „Wohnung der Belohnungen" (?). Vgl. Söderblom, Vie Future, p. 98 suiv. Wenn das Wort vorzarathustrisch ist, so kann an keine andere Wurzel als gar (Skr. ghar) „leuchten, brennen" gedacht werden, denn G. n. ist thatsächlich das Empyreum.

Mazdas und seines Hofstaates, und dieser ist das ewige Licht. Die drei Sphären von Sternen, Mond und Sonne sind sicher alt, älter als die Reform Zarathuštras, aber nicht die Himmel, die man daraus gemacht hat, und die vielleicht Anlafs gegeben haben zu dem Gedanken an einen vorläufigen Himmel, Hamêstakân, wohin die gehören, deren Verdienste und Sünden sich die Wage halten — eine Art Fegefeuer, von dem das Avesta noch nichts weifs [1]).

Neben diesen Vorstellungen über das Schicksal der Guten und der Bösen nach dem Tode stehen in der zarathustrischen Lehre die Erwartungen bezüglich der Zukunft der gesamten Menschheit und der von ihr bewohnten Erde. Ob sie unabhängig von einander entstanden und erst später im System vereinigt sind, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, aber sehr wahrscheinlich. Sicher ist nur, dafs beide nebeneinander in den ältesten Urkunden, den Gâthas, vorkommen [2]). Obendrein waren beide, wie wir später sehen werden, schon unter den Achaemeniden gangbar. Hier handelt es sich nur um die Frage, was das jüngere Avesta über die Frašô-kereti, die Vollendung der Welt [3]) hat. Viel ist es nicht, und

1) Siehe E. W. West, JRAS. 1899, p. 605—611.

2) Siehe oben S. 162 f. Wenn Söderblom mir nach einer aus dem Zusammenhange gerissenen Stelle die Meinung zuschreibt, dafs alles, was bisher in den Gâthas als Anspielung auf die Erneuerung der Welt erklärt wurde, anders verstanden werden müsse, Vie Future p. 237, n. 1, so hat er das von mir auf S. 162 f. Gesagte übersehen.

3) De Lagarde, Beiträge zur baktr. Lexikographie, S. 27 vergleicht frašô-kereti mit dem armen. hṛašakeṛt, was Job 4, 12 und 5, 9 mit ἐξαίσιος übersetzt wird, und fafst es auf als „durch ein Wunder gemacht“. Dies ist jedoch ein dem Avesta fremder Begriff. Meiner Ansicht nach hat Roth, ZDMG. XXXIV, 707, den Weg zur richtigen Erklärung des Wortes gewiesen, indem er frašo in fra-eretô zergliederte. Aber dies kommt dann doch auf dasselbe hinaus wie fra-ašo-kereti, die Vorbereitung für Aša = ereta = ṛta, der die entscheidende Wendung herbeiführt, was zugleich den Zustand charakterisiert, in den die Welt gebracht werden soll.

darum pflegt man die kurzen Anspielungen und die einmal vorkommende oder richtiger in einer Schrift dreimal wiederholte Beschreibung durch die ausführlicheren Schilderungen der jüngeren Schriften zu ergänzen. Ich bin auch überzeugt, dafs die Eschatologie, wie sie in diesen letzteren dargestellt wird, schon feststand, als das Avesta geschrieben wurde, und dafs vieles, was hier verschwiegen wird, aber z. B. im Bundahiš vorkommt, unbestreitbar alt ist. Aber vieles auch nicht, und was nun alt, was jüngerer Zusatz ist, läfst sich schwer entscheiden. Wir halten uns daher der Sicherheit halber an die avestischen Texte [1]) und ergänzen sie nur hier und da, wo es notwendig ist.

Am Ende der zwölf tausendjährigen Perioden, die nach der gewifs alten Vorstellung der Iranier — denn in der Hauptsache haben sie diese mit anderen arischen Völkern, namentlich mit den Indern gemein — die gesamte Weltgeschichte umfassen, wird Ahura Mazda, von den Ameša speñtas unterstützt, die Welt erneuern. Die Menschen werden dann nicht mehr altern und sterben, nicht mehr aufgelöst werden oder verwesen, sondern ewig leben und blühen. Die Toten werden auferstehen und die noch Lebenden in die Unsterblichkeit eingehen, und die Welt wird nach seinem Willen (oder: nach Wunsch) neugeschaffen (buchstäblich: für das Aša geschaffen) werden. Dann werden die Wesen, welche dem Aša gehorchen, unsterblich werden, aber die Drukhš wird dorthin verschwinden, woher sie gekommen ist, um den Frommen mit seinem Nachwuchs und seinem Hause zu verderben [2]).

1) Die Haupttexte sind Yt. 13, 128 f. und 141, und Yt. 19, 11 f.; 19 f. und 92—96. Vgl. auch das Fragm. IV bei Westergaard, p. 332, das jedoch, wie Geldner, Drei Yashts, S. 14 mit Recht bemerkt, die Auferstehung nur beiläufig erwähnt und hauptsächlich über die Wirkung des Airyêma-išyô-Gebets handelt.

2) Die nun folgenden Worte in der Ausgabe von Geldner, welche

Die Wiederherstellung der Welt zu einem von allem Elend, allen Krankheiten und allem Unheil befreiten, ewig glücklichen Aufenthaltsort einer erneuerten Menschkeit — was die Phantasie späterer Zeiten sich vorstellte als eine Erhebung der Erde zu der Sphäre der Sterne, wo sie sich mit Garodman, dem Himmel, vereinigte — diese Endkatastrophe der Weltgeschichte, welche die Auferstehung der Toten einschlofs, war also nach der Lehre des Avesta eine zweite grofse Schöpfungsthat Ahura Mazdas und seiner Ameša speñtas. Aber auch das Avesta kennt schon den Mittler, durch den diese Erneuerung zu stande gebracht oder wenigstens vorbereitet werden soll, den „Freund Ahura Mazdas", und sogar seine beiden Vorläufer. Eigentlich soll — so lautet die Lehre in jüngeren Schriften, aber sie wird wohl schon so festgestanden haben, als der Farvardin- und der Zamyâd-Yašt geschrieben wurden — das grofse Ereignis schon durch die letzten drei Weltzeiten oder Millennien vorbereitet werden. Jede von diesen dreien hat ihren eigenen Saošyañt, die wieder sämtlich Söhne Zarathuštras sind, denn sie werden von drei jungen Mädchen geboren werden, die im See Kãsaya badend durch den Samen des Propheten geschwängert werden, der dort seit Jahrhunderten aufbewahrt wird. Srûtatfedhri wird Ukhšyaṭ-ereta, Vañhu-fedhri Ukhšyaṭ-nemah,

---

lauten: âthatca marê nâšâtaêca maryô atha ratuš, scheinen verdorben zu sein. Früher, Drei Yashts, S. 14 schlug er vor, so zu lesen:

athaca mairê nâšâitê
mairyô atha aratuš,

und zu übersetzen: „Dann wird die böse (Drukhš) verschwinden und der unfolgsame Böse". Ich trage Bedenken, dem Avesta eine Lehre zuzuschreiben, welche der allgemein geltenden widerspricht. Nach dem zarathustrischen Glauben wird zwar der Böse vernichtet, aber seine Anhänger durch Feuer geläutert. Der mairyô ratuš braucht jedoch kein böser Mensch zu sein, sondern mit ratu kann die Ordnung, das Reich des Bösen gemeint sein.

Eredat-fedhri endlich den Saošyañt par excellence Astvaṭ-ereta zur Welt bringen. Die Namen haben natürlich eine Bedeutung. Die Mädchen heifsen alle nach einem Vater, einem berühmten, einem guten, einem erhabenen Vater, womit jedoch nicht ihr Vater, sondern vielmehr der Vater ihrer auf wunderbare Weise empfangenen Söhne, nämlich Zarathuštra, gemeint wird. Die Erlöser repräsentieren die wachsende Gerechtigkeit (ĕrĕta = aša), die wachsende Anbetung und die verkörperte Gerechtigkeit [1]). Die Mutter des gröfsesten der Saošyañts hat noch einen anderen, wahrscheinlich älteren, vielsagenden Namen: die Allesüberwindende, Vîspataurvari. Denn ihr Sohn soll im letzten Streit triumphieren [2]), wie Thraêtaona über Azhi Dahâka, Frañrasyan über einen anderen ungläubigen Turanier, Kavi Husrava über denselben Frañrasyan, Vîštâspa über die Feinde des Rechtschaffenen. Mit seinem verständigen, seinem segnenden Blick wird er die Welt anschauen, und dies schon ist genug, um sie unsterblich zu machen. Seine Helfer sind die Frommen, die, stets gut im Denken, Sprechen, Handeln und Glauben, niemals ihr Wort gebrochen haben, und vor ihnen zu-

---

1) Yt. 13, 129 giebt von Astvaṭ-ereta eine etymologische Erklärung: „weil er die körperlichen Wesen, Leib und Seele, unverwüstlich machen will“, die, obwohl sie nicht stichhaltig ist, von den sklavischen Anhängern der Tradition übernommen wird. Ebensowenig empfehlenswert ist Justis Erklärung: „der Hohe unter den Körperbegabten“. Es versteht sich m. E. von selbst, dafs ereta in diesem Namen dieselbe Bedeutung hat, wie in Ukhšyaṭ-ereta. Ich halte ihn für ein Kompositum wie tanumāthra.

2) Yt. 19, 91 heifst es von Astvaṭ-ereta: vaêdhem vaêjô yim vârethra-ghnem. Die Schwierigkeit liegt hier in vaêjô. Windischmann wird wohl der Wahrheit am nächsten gekommen sein mit seiner Übersetzung: „die siegreiche Kunde bringend“. Darmesteter übersetzt ohne nähere Erklärung: „conçu d'un germe victorieux“. Aber wie kommt dann, angenommen dafs vaêjô „conçu“ und vaêdhem „germe“ bedeuten kann, dies letzte mit seinem Prädikat in den Akkusativ zu stehen?

sammen ergreift der Dämon des Neides Aêšma die Flucht. Dann mischen sich die Himmlischen selbst in den Kampf. Aša — in Übereinstimmung mit dem, was schon in den Gâthas verkündigt war — führt den entscheidenden Schlag, indem er die Drukhš, die Mutter alles Bösen, die Finstere κατ᾽ ἐξοχήν [1]) tötet. Es hilft nichts mehr, daſs Akem manô, die böse Gesinnung, noch angreift, Vohu manô besiegt ihn, die Wahrheit überwindet die Lügen, und Haurvatâṭ und Ameretâṭ machen Hunger und Durst für immer ein Ende. Dann, mit Ohnmacht geschlagen, zieht sich der Quell alles Bösen, Aňra mainyu selbst, verzweifelt zurück. Von seinem ferneren Schicksal spricht das Avesta nicht. Es war unserem Autor genug, daſs er fortan machtlos ist. Auch der groſse Weltbrand, der drei Tage lang die Frommen eine angenehme Sommerwärme empfinden läſst, während die Bösen durch ihn furchtbare Schmerzen erleiden, um gleichwohl schlieſslich geläutert aus dieser Prüfung hervorzugehen und allesamt gerettet zu werden, indessen die Hölle, entweder angefüllt mit all den geschmolzenen Metallen und für immer geschlossen oder, dadurch gereinigt, mit der Erde vereinigt wird — von diesem allen findet man in unserem Avesta keine sichere Spur. Auch nicht von dem Winter Mahrkûšas, der kurz vor der Ankunft Ukhšyaṭ-nehmas einige Jahre lang wüten soll, obgleich der Name Mahrkûša, vielleicht ein Beiname Aňra mainyus als Schöpfers des Winters und aller seiner Plagen, in einem korrupten Fragment genannt wird, und zwar in einem Zusammenhange, wo von einem harten Frost die Rede ist [2]). Vieles davon kann

---

1) Akə̃m drujim yə̃m duščithrə̃m tĕmaňhaênîm. Diese Drukhš ist wohl die Repräsentantin der ganzen Art, und die ihr von Aša beigebrachte Niederlage folglich der entscheidende Schlag.

2) Westergaard, Miscell. Fragments Nr. 8. Was daraus zu machen ist, denn der Text ist hoffnungslos verdorben, ist geleistet von Darmesteter, ZA. III, p. 8 suiv. Man weiſs, daſs der Winter Mahr-

jedoch sehr alt sein. So u. a. der Weltbrand, der auch bei anderen Völkern zu finden ist, Um Vorstellungen wie diese z. B., dafs Zarathuštra und Vîštâspa selbst nun auf die Erde zurückkehren und als Hotar und Rathwi der Menschheit auftreten, oder dafs Ahura Mazda und Sraoša selbst diese Würden bekleiden werden, sind nicht nur nicht avestisch, sondern auch sicherlich nicht alt. Aber die Keime für die meisten späteren Spekulationen lagen doch schon in der avestischen Schilderung, und die Lehre, nach welcher zuletzt alle gerettet, weil alle geheiligt werden, hat ihren optimistischen Charakter niemals verloren.

14. Die Geistlichkeit.

Das Avesta, vielleicht gerade weil es ein Werk von Priestern ist, lehrt uns wenig über die Geistlichkeit, ihre Rangstufen und Rechte — nur dafs sie, wie ihre Brüder aller Zeiten und Zonen, den ersten Rang in Staat und Gesellschaft in Anspruch nahmen und sich das ausschliefsliche Recht vindizierten, die heiligen Handlungen zu verrichten. Sie nennen sich nicht Magier, wie nach den Berichten der Griechen und den Inschriften der Achaemeniden die Priesterschaft bei Medern und Persern hiefs, sondern Atharvans, Feuerpriester, mit einem alten Namen, der bei den Indern zwar ungebräuchlich geworden ist, aber ihnen nicht unbekannt gewesen sein kann, da er noch fortlebt in dem mythischen Hauptpriester, nach welchem der Atharvaveda benannt ist. Aber ob diese Feuerpriester nun alle geborene Priester waren, ein sogenannter Stamm wie die Magier und auch die späteren Pârsipriester, oder ob auch Laien nach empfangenem Unterricht ordiniert werden konnten, darüber sagen die heiligen Texte nichts Bestimmtes. Doch wird zwischen den

---

kûšas der Malkoš-Winter der Pehlewiinschriften geworden ist, betreffs dessen früher verschiedene mifsglückte Erklärungen versucht wurden. Siehe hierüber Söderblom, V i e F u t u r e, p. 181 suiv.

Ständen ein so deutlicher und regelmäfsiger Unterschied gemacht, dafs wir wohl das erste annehmen müssen. Ebensowenig lehrt das Avesta, ob es innerhalb des Standes hierarchische Abstufungen gab, z. B. Klassen, die sich durch ein gröfseres oder geringeres Mafs von Askese unterschieden, wie das von den Magiern berichtet wird [1]); gegen Askese empfanden die Avestapriester allerdings offenbar eine Abneigung. Aber es ist mehrfach die Rede von dem oder von einem Zarathuštrotema, „der Zarathustrischeste", Superlativ von dem Prädikat zarathuštri, das jeder Gläubige sich in dem Bekenntnis beilegt. Dies könnte einen höheren Priesterrang bedeuten, kann aber auch einfach einen Atharvan im Unterschied von einem Laien bedeuten. Die einzige der jetzt noch bestehenden Priesterklassen, die auch schon im Avesta genannt wird, ist der Herbed, Aêthrapaiti, der Herr der Lehre, der unterweisende Geistliche. Die Art, in welcher von ihm gesprochen wird, läfst nicht daran denken, dafs er auch damals schon, wie jetzt, den niedersten Rang bekleidete. Er war der Träger der Tradition, und den gröfsten Teil des Tages mufste der aêthrya, der Lehrling, sich von ihm unterrichten lassen, „um an Wissen und Heiligkeit zuzunehmen, bis er alle Worte kennt, welche die früheren Aêthrapaitis gesagt haben" [2]).

Aus ein paar Stellen hat man schliefsen wollen, dafs neben den sefshaften Atharvans noch eine Art Wander-

1) Justi hat die drei Ordnungen: Hérpat, Maupat und Destûr wiederzuerkennen gemeint in dem Wort thrâyavan, das Yt. 4, 30 und 14, 46 vorkommt. Aber dies pafst nicht in den Zusammenhang der im übrigen ziemlich deutlichen Stelle. Denn wie man diese auch anffassen mag, das Wort steht deutlich gegenüber atharvan. Darmesteter leitet es ab von thrâ, „unterhalten" und übersetzt es „Lehrling". Dies wird wohl richtig sein, in der Bedeutung von „Pflegling, Zögling". Über die drei Rangstufen der Magier vgl. Rapp, ZDMG. XX, 72—74 und Maspéro, Hist. Anc. III, 595 und nt. 1 ebendaselbst.

2) Vend. 4, 44 f. Der Name kommt ferner noch einmal im jüngeren Yasna, aber wiederholt in den Yašts vor.

priester, bettelnder Derwische existierte, welche man als die „Atharvans, welche von fern kamen“ bezeichnete, und teils Stammesgenossen, aber Landstreicher (dańhâur-vaêsa), teils Fremdlinge, aber gesetzlich organisiert (pairijathan humâya), oder wenigstens im Besitz von ausreichender Kenntnis waren. Es ist wahr, dafs die traditionelle Erklärung diese Menschen für Priester hält, aber nicht minder wahr, dafs die Wörter noch nicht mit genügender Sicherheit erklärt sind. Wir thun also besser, vorerst nicht zu viel auf sie zu bauen. Die Ausdrücke bleiben dunkel und die Sache ebenfalls [1].

Aus einer eben schon angeführten Stelle [2] hat man folgern zu dürfen gemeint, dafs die Lehre durchaus geheim gehalten werden mufste. Aber erstlich steht diese Stelle ganz allein und gewährt daher einer so gewichtigen Schlufsfolgerung nur schwachen Halt. Zweitens wird nicht von der Lehre im allgemeinen, sondern nur von einer bestimmten, von diesem māthra gesprochen. Und endlich würde das der durchgängigen Vorstellung des Avesta widersprechen, welches die von Ahura Mazda nicht nur Zarathuštra, sondern auch Vîštâspa und Frašaoštra geoffenbarte Wahrheit allen verkündigen läfst und von einem wahren Frommen fordert, dafs er nicht nur gut denke, spreche und handle, sondern auch, was die Grundlage dafür sein mufs, gut von Lehre, hudaêna, sei. Das einzige, was wir annehmen dürfen, ist, dafs dasjenige, was speziell zur Anleitung zukünftiger Priester dienen mufste, als eine Art Amtsgeheimnis behandelt wurde. Denn wie eifersüchtig die geistlichen Herren auf die Ausübung ihrer geistlichen Funktionen waren, werden wir sogleich sehen.

Verschiedenheit der priesterlichen Funktionen kennt

---

1) Die Stellen sind Visp. 3, 3 und 9, 2. Die oben erwähnten Vermutungen, welche sich darauf gründen, sind von Wilhelm, „Priester und Ketzer im alten Erân“, ZDMG. XLIV, 142 ff.

2) Yt. 4, 9 vgl. mit 14, 46.

das Avesta jedenfalls. Es weiſs von einer Verteilung der Geschäfte beim Opfer zwischen acht Priester, von denen der Zaotar, der Rezitierpriester, der Hotar der Inder, der vornehmste war. Die anderen sind seine Helfer: der Hâvanan preſst den Haoma, der Âtarevakhša erhält das Feuer und wäscht drei Seiten des Altars, der Frabaretar wäscht die vierte Seite und bringt dem Zaotar die Opfergegenstände, der Âsnatare wäscht und filtriert den Haoma, der Rathwiškare mischt ihn mit Milch, der Âbereṭ trägt das Wasser herbei, und der Sraošavarez endlich führt die Aufsicht über die ganze Handlung, wie der Brahmane in Indien [1]. Es hat schon längst Aufmerksamkeit erregt, daſs nicht nur der Name des Hauptpriesters bei Indern und Iraniern identisch ist, sondern daſs auch seine Helfer, obschon sie bei den beiden Völkern verschiedene Namen tragen, meist dieselben Funktionen verrichten [2]. Oldenberg weist jedoch auf zwei belangreiche Unterschiede hin, erstlich, daſs bei den Iraniern die Sänger fehlen, die allerdings auch in der ältesten vedischen Liste nicht genannt werden, und sodann, daſs die sakramentale Siebenzahl der Inder bei den Iraniern eine Achtzahl ist. Dies führt ihn zu dem auch mir sehr wahrscheinlichen Resultat, daſs in der ältesten Zeit der Hotar-Zaotar, der Anrufer, der Beter, allein den ganzen, vielleicht damals noch wenig verwickelten Opferdienst leitete, und daſs die Vermehrung des Personals erst auf 2, später auf 7 und 8 Offizianten bei den beiden Stämmen selbständig geschah, nachdem sie jeder ihres Weges gegangen waren. Dies paſst zu den Differenzen, die wir auch bei dem Soma-Haomaopfer bemerken werden. Wenn man also bei den Iraniern seit dem Ende des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung sich genötigt sah, die Achtzahl auf eine Zweizahl zu

1) Siehe Visp. 3. Yt. 24, 15. Vend. 5, 58 und vgl. Ys. 15, 3.

2) Oldenberg, Religion des Veda, 385. Er vergleicht den Âtarevakhša mit dem Agnîdh, den Âsnatare mit dem Potar.

beschränken, den Zôt und den Raspi (rathwi), von denen der letztgenannte alle Handlungen der sechs Helfer auf sich nimmt und dem Zôt antwortet, so ist dies zwar ein Zeichen des Verfalls, aber doch zugleich unbewufst eine Rückkehr zu früheren, einfacheren Verhältnissen gewesen.

Eine Beeinträchtigung ihrer Vorrechte konnten die Atharvans nicht dulden. Dafs sie bei der Aufzählung der Stände den ihrigen obenan stellten, war natürlich, obschon es der Wirklichkeit nicht entsprochen haben wird; die Brahmanen thaten es auch, und das war ein harmloses Vergnügen. Aber wer als Priester auftrat, ohne genügend unterwiesen zu sein, verdiente geschunden oder enthauptet zu werden, oder beides — Strafen, die wohl in der Regel nicht vollzogen sein werden. Welch ein Ärgernis für sie, jemanden zu erblicken mit dem Paitidâna, dem Gebetschleier vor dem Munde, in der Hand das Khrafstraghna, das Werkzeug, um ahrimanische Tiere zu töten, oder den heiligen Zweig, oder die Astra des Sraošavarez, von der thörichten Menge als Priester begrüfst, obgleich sie wufsten, dafs er nicht „umgürtet war mit der Lehre“, dafs er seine Nächte verschlief und nicht daran dachte, zu opfern, die heiligen Texte aufzusagen, zu lernen oder zu lehren, wie das dem wahren Priester geziemt. Den Priesternamen verdient ein solcher nicht. Aber schlimmer noch, wer in einer falschen Lehre unterrichtet, wer lange Zeit [1]) versäumt, den heiligen Gürtel anzulegen, die Gâthas zu singen und Opfer zu bringen — er verdient eine strenge Strafe, deren Art sich unserer Kenntnis entzieht [2]). Sicher ist aber, dafs

---

1) Thrîzaremaêm ratûm, Vend. 18, 9. Unklar. Die buchstäbliche Übersetzung, die auch Darmesteter giebt, würde sein: eine Zeit von drei Lenzen. Andere (Justi, Spiegel, de Harlez) denken an die drei Nachtwachen. Aber dies ist die geringere Übertretung, von der früher die Rede war. Hier ist eine gröfsere Sünde gemeint.

2) Vend. 18, 10 ist sehr dunkel. Alle Exegeten befinden sich hier

man von dem Segensspruch eines solchen Priesters nichts hat. Nimmt man einen von ihnen zum Opfer, sein Spruch kommt nicht weiter als seine Lippen; von zweien nicht über ihre Zunge; von dreien ist er nichts; aber von vieren verkehrt er sich in einen Fluch. Einem solchen Ketzer Haoma und Myazda anzuvertrauen, ist daher gleichbedeutend mit einer feindlichen That gegen die mazdayasnischen Dörfer.

Nicht minder streng ist das Avesta gegen Beschwörer und Zauberer, Zañdas und Yâtus [1]), welche letzteren nicht nur mit den Pairikas verbundene böse Geister, sondern auch menschliche Wesen sind. Man hat in diesen Yâtus und Zañdas die ahrimanischen Priester, eine Art Teufelsanbeter wie die modernen Yezîdis, sehen wollen. Nichts ist weniger wahrscheinlich. Priester des alten Volksglaubens, Daêvayasnans, mögen sich darunter befunden haben, aber die Begriffe decken sich nicht. Es sind die freien Adepten der Magie, welche vorgaben, übernatürliche Kräfte zu besitzen und Macht über die Geisterwelt ausüben zu können, wobei ihnen jedenfalls das Volk mit grofsem Vertrauen entgegenkam; darum die gefährlichsten Nebenbuhler der Priester. Es ist hier nicht der Ort, das wichtige, aber schwierige Problem zu behandeln, welches Verhältnis zwischen Magie und Religion besteht. Aber dafs die letztere der ersteren im Laufe ihrer Entwickelung viel entlehnt, oder ich will lieber sagen, viel von ihr unwillkürlich assimiliert hat, beweist die Geschichte und die Analyse aller Religionen, namentlich der des Altertums. Doch haben sie die Magie stets bekämpft, ohne sie vernichten zu können. Für eine Religion wie die zarathustrische ist einer der

---

in Verlegenheit. Selbst wenn keine Wörter darin wären, deren Bedeutung keineswegs feststeht, so würde der Sinn doch noch nicht klar sein. Ich wage keine neue Erklärung vorzuschlagen, fühle mich aber auch durch keine der gegebenen befriedigt.

1) Ys. 9, 32 und 61, 3.

Gründe für diese Abneigung sicherlich der gewesen, dafs die Magie meist mit obszönen und boshaften Praktiken verbunden war [1]).

Im gewissem Sinne waren auch die Ärzte Konkurrenten der Priester. Vielleicht übten sie selbst anfänglich auch diese Kunst aus. Aber man war in Westasien und Ägypten und dadurch auch in Griechenland über diesen primitiven Standpunkt längst hinausgekommen, und seit Irân mit dem Westen in lebhaftem Verkehr stand, war der alte Zustand auch hier nicht mehr zu halten. Die Priester suchten daher die Kunst und ihre Vertreter gewissen Regeln zu unterwerfen. Ein Arzt oder Wundarzt durfte seine Praxis an den Gläubigen nicht eher ausüben, als bis er mit gutem Erfolge drei Ungläubige behandelt hatte; experimentum in corpore vili! Sein Lohn hatte sich nach dem Stande und dem Vermögen der Patienten zu richten. Bei einem Atharvan mufste er sich mit einem Segenswunsch begnügen — worüber damals jedenfalls niemand gelächelt hat. Nur das kann Verwunderung erregen, dafs ein Atharvan noch einen Arzt zu Rate zog, obwohl er doch der Meister des heiligen Wortes, des Māthra speñta, war, welches von allen Mitteln die stärkste Heilkraft besafs [2]). Merkwürdig ist,

1) Ys. 9, 32 spricht von der jahika yātumaitya, der Unzüchtigen, die Zauberei treibt, was sicherlich nicht bildlich gemeint ist, denn es folgt, dafs sie die Seele, die wie ein Nebel vom Winde hin- und hergetrieben wird, zur Wollust verführt und sich prostituiert. Die letztgenannte Bedeutung von upastabairyâi dünkt mir, mit Justi u. A., besser als die, welche Darmesteter dem Worte unterlegt: „Hilfe leihen“, was hier keinen Sinn giebt.

2) Vend. 7, 44 werden drei Arten von Heilung erwähnt, durch das Messer, durch Kräuter und durch den Segensspruch, und von diesem, dem Mâthra speñta, heifst es: „dies ist von allen Heilmitteln das heilkräftigste“, yô nars ašaonô haca uruthwān baêšazyat, „was den Frommen von seinem Innersten (buchstäbl. seinem Bauch) aus heilt.“ Vgl. Ardibeh. Yt. = Yt. 3, 6, wo Aša und die Daêna noch beigefügt sind.

dafs sie ihre eigenen iranischen Ärzte protegieren wollen. Die Könige trauten diesen nicht viel zu. Man weifs, dafs Darius ägyptische Ärzte [1]) hatte, und Artaxerxes Mnemôn einen bekannten griechischen. Das konnten die Atharvans nicht dulden. Man mufste wenigstens erst den Versuch machen, bei einem einheimischen Arzte Hilfe zu finden, wenn man nicht bestraft werden wollte [2]).

Ist das Mãthra speñta das beste Heilmittel, so ist es auch, wie schon mehr als einmal aus den Mythen hervorging, die mächtigste Waffe im Kampfe gegen alle Mächte der Finsternis und der Bosheit. Gegenüber der Kraft des Wortes ist weder Lüge noch Verleumdung, weder Ketzerei noch Zwietracht von Bestand [3]). Alle heiligen Texte übertrifft das Ahunavairya-Gebet. Obschon, wie wir sahen (oben S. 186 f.), selbst nur ein Fragment von einer verlorenen Gâtha, steht es, vollständig in allen seinen Teilen aufgesagt, hundert vorschriftsmäfsig gesprochenen Gâthas gleich [4]). Selbst mangelhaft rezitiert ist es noch zehnmal mehr wert, als eine ganze Gâtha. Wer auch nur einen Teil dieses Gebetes für sich wiederholt, halblaut aufsagt und singt beim Opfer, wird wohl dreimal die Brücke Cinvaṭ überschreiten können. Wenn alle es kennen und behalten würden, so würde der Tod aufhören [5]). Etwas weniger, aber

1) Herod. 3, 131—138.

2) Dies kommt nicht in unserem Avesta vor, sondern in dem Nask Hûspâram, Dînk. VIII, 26 und 27.

3) Siehe Vend. 19. Yt. 1. Vend. 22 passim, vor allem Yt. 3, 5 ff.

4) Ys. 19, 5. Rathwãm gâthanãm fasse ich auf als carmina rite (recitata). Darmesteters „cantiques maîtres" und Justis „Gâthas der Herren" befriedigt nicht.

5) Man vgl. vor allem Ys. 19 (aus dem Baghân-Yt.), das eine Art Kommentar oder eigentlich einen Panegyrikus auf dieses Gebet enthält. Es ist hier jedesmal die Rede von bagha aêša ahunàhê vairyêhê (3 und 5) und von baghãm ah. vair. (6), was Darmesteter unterschiedslos übersetzt mit „cette prière divine de l'Ah. v." Das erste bedeutet einfach „diese Teile oder Stücke des A. v." (nom. plur.), das zweite „ein Teil oder Stück des A. v.".

doch stets mit grofsem Nachdruck wird die Macht der anderen Gebete, besonders des Airyèma îšyô, verherrlicht [1]). Werden sie, wie wir soeben sahen, über die Gâthas erhoben, so wird doch auch diesen ein hoher Wert zuerkannt. Nicht nur müssen sie mit Sorgfalt und Liebe gelernt, gelehrt, studiert, wiederholt, vorgesagt und beim Opfer rezitiert werden — dies verstand sich von selbst, wo es sich um die ältesten Urkunden des zarathustrischen Glaubens, den ersten Aufruf zur Reformation handelte — sondern man betrachtete sie nun als mächtige Helfer und Schirmer, personifizierte sie als himmlische Wesen, denen der Fromme seine Person und seinen Leib, Gebein und Lebenskraft, Verstand, Seele und Fravaši, mit einem Worte alles weihen mufste. Als der Kern der staota-yesnya und davon nicht wesentlich verschieden, sind sie ratu-khšathrâo, Herrscher über die heiligen Zeiten und Herren, das Vornehmste also im Kultus, und darum Speise für den Geist, Nahrung für die Seele und Unterpfand himmlischen Lohnes. Von hier aus zu dem Dogma, dafs sie Schöpfungen der ersten Welt und endlich selbst Mitschöpfer der erneuerten Welt seien, ist nur ein Schritt [2]). Und was hier bezüglich der alten Texte statuiert wird, das dehnt man bald, mit nicht geringerer Übertreibung, auch auf die jüngeren aus. Es entsteht ein Formalismus, eine Abgötterei des Buchstabens, wie man sie z. B. in den Schulen des Atharvaveda findet, und die in demselben Mafse wuchs, als das rechte Verständnis der alten Urkunden abnahm. Wie wenig man diese begriff, ergiebt sich z. B. aus dem soeben genannten

---

1) Siehe Ys. 3, 5 und Fragm. Westerg. IV.

2) Dâta aṅhèuš paouruyêhê — frašem vasna ahûm dathâna. Siehe Ys. 54, 2 und die ganze Hâ 55. Das Stück ist jung. Den gâthischen Instrumentalis azdebiš gebraucht der Verfasser selbst als Indeclinabile für asti oder astan, „Gebein“.

Kommentar zu den heiligen Gebeten [1]), der nichts erklärt und nur theologische Spielereien enthält. Nur vereinzelt wird man durch einen rein religiösen Gedanken wohlthuend berührt, wie durch den Ausspruch [2]), dafs ein Gebet nur dann Kraft hat, wenn es mit innerster Überzeugung gesprochen wird. Aber solche Aussprüche sind selten.

Indessen verlieh das Dogma von der Göttlichkeit der heiligen Schriften den Atharvans ihre grofse Autorität. Sie allein kannten jene. Sie allein waren Meister des schaffenden, dämonenvernichtenden Wortes, sie die Dolmetscher der göttlichen Offenbarung, deren Herrlichkeit die ihrige war [3]).

15. Kultus.

Es gehört weder zu dem Plan dieses Werkes, noch zu dem eigentlichen Gegenstande dieses Kapitels, eine ausführliche oder auch nur eine vollständige, wenn schon kurz zusammengefafste Beschreibung des zarathustrischen Kultus zu geben. Wir müssen dafür auf andere Werke verweisen [4]). Alles, was wir versuchen wollen, ist nur, den historischen Standpunkt und den Charakter des Kultus zu bestimmen, wie ihn das jüngere Avesta uns kennen lehrt.

Der historische Standpunkt des avestischen Kultus ist identisch mit dem des Veda, d. h. das Soma-Haomaopfer ist hier wie dort das Opfer par excellence. Von anderen

1) Ys. 19—21. Baghân-Yašt.

2) Ys. 21, 16.

3) Die schwierige Frage, wie es kommt, dafs das Avesta keine Magier kennt, und umgekehrt die Atharvans weder in den Gâthas, noch in den altpersischen Inschriften, noch bei Herodot genannt werden, während Strabo XV, 3, 15 μάγοι und πύραιθοι als Synonyma betrachtet, kommt später zur Sprache.

4) Namentlich Haug und Spiegel haben in dieser Hinsicht viel geleistet, und nicht am wenigsten Darmesteter in den reichen Anmerkungen zu seiner Übersetzung.

Opfern ist zwar die Rede, und sie werden nicht verabscheut, aber auch nur geduldet. Und immer sind es alte, in zarathustrische Yazatas umgewandelte oder mit ihnen verschmolzene Götter, denen diese Opfer gebracht werden; und die, welche sie darbringen, sind vorzarathustrische Könige und Helden, arische wie nichtarische, ein einziges Mal Ahura Mazda selbst. Hundert Hengste, tausend Ochsen, zehntausend Schafe war die stehende Zahl für diese Tieropfer, die dann auf den Gipfeln der höchsten mythischen Berge geschlachtet wurden. Einmal gelobt Ahura Mazda durch Nairyô sañha dem Mãthra speñta, wenn er alle von Añra mainyu geschaffenen Krankheiten heilen wolle, tausend Rosse und ebensoviel Kamele, braune Ochsen sonder Gebrechen und Kleinvieh, die dann wieder durch Airyaman herbeigeschafft werden müssen [1]). Alle diese Opfer haben den Zweck, etwas von der Gottheit zu erlangen, was in einem Gebet formuliert wird. Wir sahen bereits, daſs die angerufene Gottheit alle diese Wünsche stets erhörte, abgesehen von den Fällen, in welchen es Feinde des arischen Volkes waren, die sie aussprachen [2]). Ob es Holokausten waren, wie die, von welchen Xenophon als bei den Persern gebräuchlichen redet [3]), oder vielleicht riesenhafte Opfermahlzeiten, wird nicht gesagt; aber offenbar sind es die echtarischen Opfer der alten Zeit, die Parallelen der suovetaurilia, bei denen die Pferde oder die Kamele die Schweine vertreten. Indessen, obwohl die Avestaschriftsteller diese Opfer nicht verwerfen — wahrscheinlich weil sie es nicht durften, da sie jedenfalls bei dem Adel noch üblich und bei dem Volke beliebt waren — sie sorgen doch stets dafür,

1) Vend. 22, 1 ff.

2) Einmal hat ein Autor dies vergessen und auch die Bitte eines Turaniers als erhört vorgestellt.

3) Cyrop. VIII, 5, § 26 und vgl. Maspéro, Historie ancienne, III, 593, n. 6.

dafs kein Zweifel darüber bleibt, dafs sie seit der zarathustrischen Reformation vor dem Haomaopfer zu weichen hätten. So schlachten die beiden Brüderpaare, die Arier Vîštâspa und Zairivairi und die Anarier Arejaṭaspa und Vañdaremaini, Tieropfer für Anâhita, um ihre Hilfe anzurufen bei der Bekämpfung ihrer Feinde, aber Zarathuštra bringt ihr ein Haomaopfer, in der Hoffnung, dafs sie ihm beistehen werde, Vîštâspa zu bekehren [1]). Doch — wie schon bemerkt wurde — wufste der Dichter des Hôm-Yašt noch sehr wohl, dafs der Haomadienst nicht ursprünglich im Zarathustrismus heimisch war.

Man hat gezweifelt, ob die Mazdayasner ein Sühnopfer kannten. Das Avesta hat nur ein Beispiel dafür, wo zur Tilgung einer gewissen Unreinheit das Schlachten von tausend Stück Kleinvieh vorgeschrieben wird. Die Eingeweide müssen dem Feuer, die Schultern den Wassern geweiht werden. Dabei nähre man das Feuer mit einer Fülle von wohlriechenden Holzarten, binde tausend Baresmabündel, weihe tausend Libationen den Wassern, mit Haoma und Milch und Hadhânaêpata [2]).

Bei dem Haomaopfer fand die ganze heilige Handlung eigentlich zweimal nacheinander statt, das erste Mal zu Gunsten des Opfernden selbst, so dafs die lebenweckende Kraft des Trankes dann allein von ihm aufgenommen wurde, das zweite Mal zu Gunsten der ganzen Natur, symbolisch dargestellt durch das Baresman und die Wasser. Es war dann das mystische Weltopfer, und der ganze Yasna mufste dabei aufgesagt werden, bevor man den Haoma trinken durfte [3]). Die Grundidee der ganzen Zeremonie ist das Leben. Alles hat Bezug auf

1) Siehe Yt. 5, 104—118.

2) Vend. 18, 69 ff. und vgl. dazu die wichtigen Anmerkungen Darmesteters. Siehe auch über ähnliche Zeremonien bei Indern, Hebräern und Kaffern Oldenberg, Rel. des Veda, 360 ff.

3) Siehe die vortreffliche Auseinandersetzung von Darmesteter, ZA. I, p. LXXXII suiv.

die Erhaltung des Lebens, auch die beigefügten Gaben, wie das Weihwasser (zaothra), die Milch (jiva), nur bei manchen Opfern, wie denen für Anâhita gebräuchlich, das Fleisch (myazda), die Frucht des Granatbaums (hadhânaêpata) und jedenfalls auch die kleinen Opferkuchen (draona), die zufällig im Avesta nicht vorkommen, auf welche aber bereits in den Gâthas angespielt wird. Was bei diesem Opfer auffällt, ist seine Einfachheit, man möchte fast sagen, seine Dürftigkeit. Die Gaben, nicht kostbar, haben als Symbole rein geistigen Wert. Der Genuſs des Unsterblichkeitstrankes soll den Opfernden des göttlichen, himmlischen Lebens teilhaftig machen und hat eine mystische Wirkung auch auf die Natur und die Himmelsmächte. So kommt es, daſs man z. B. Milch Ahurâni Ahurahê, d. i. Ardvî sûra, weihte, damit sie die Milch in der Mutterbrust flieſsen lassen und rein erhalten möchte, und weil sie selbst die Nährmutter der Welt ist.

Es handelt sich um ein gemeinschaftliches Mahl. Denn die rituellen Anweisungen stellen die Sache zwar so dar, daſs nur der Zaotar iſst und trinkt — und das ist auch schlieſslich üblich geworden — aber der alte Text, z. B. von Ys. 8, wendet sich an alle Männer, und nach dem Hôm-Yašt waren auch alle bei dem heiligen Haomarausch beteiligt. Beides, das Trinken wie das Essen, waren sehr heilige Handlungen. Ernstlich werden alle ermahnt, die geweihte Speise, die kleinen Myazdakuchen würdig zu essen [1]), weil man sonst sehr traurige Folgen davon zu erleiden hat. Wer dies nicht thut und die sakramentalen Worte des Priesters nicht fromm nachspricht, steht einem Yâtu gleich. Daſs man sich nun auch die Götter wieder als von jeher bei dem Opfermahl gegenwärtig dachte — eine Vorstellung, welche mit der ältesten echt zarathustrischen Lehre schwer zu

---

1) Ys. 8, 3—4.

reimen ist — kann wohl als sicher angenommen werden. Man gebrauchte bei den Opfern nun „zusammengebundene, zu einem Bündel vereinte Baresmazweige", aber das Wort, mit welchem man dies ausdrückt, das die Tradition wenigstens so versteht, bedeutet eigentlich „mit ausgebreitetem Baresman" [1]), wie bei dem vedischen Opfer das Kuçagras ausgebreitet wurde als Sitz für die Götter. Jede Opferhandlung beginnt mit der Einladung und Benachrichtigung einer Reihe von Göttern, deren Namen systematisch geordnet sind, doch so, dafs immer Ahura Mazda und die Ameša speñtas voranstehen [2]). Und man wendet sich selbst unmittelbar an sie mit der Bitte [3]):

Lafst euch nieder bei unserem Opfer,
Wollt doch kommen uns zur Hilfe,
Viel gepriesen, wohl gepriesen
Und mit Zaothras Gut beschenkt!

Mit welcher Ehrerbietung das Feuer, das von altersher für alle Arier und nicht nur für sie allein heilig war, auch von den Zarathustriern betrachtet und gepflegt wurde, ist bekannt und auch schon früher bemerkt. Und die Atharvans des jüngeren Avesta, wie hoch sie auch das Haomaopfer stellten, waren in erster Linie Feuerpriester. Das Feuer ist das Lebensprinzip des Weltalls, es lebt in Mensch, Tier und Pflanze; im Blitz zuckt es aus dem Himmel auf die Erde nieder; in Garô-nmâna brennt es vor Mazdas Angesicht, es ist sein Sohn (Atar ahurahê mazdâo puthrô) und zugleich sein Geist. Gern vertieften sich die Priester in Spekulationen über den Wert der verschiedenen Feuer und suchten sie

---

1) Star, „streuen, niederlegen, ausbreiten", staretôbaresman. Daher stairiš, Lager, Ruheplatz.

2) Die bekannten Worte nivaêdhayêmi hañkârayêmi, welche, wenn auch nicht direkt, so doch wenigstens mittelbar eine Einladung enthalten.

3) Ys. 68, 9. Vgl. Çatap. Brahm. 3, 4, 1 und 2 (Eggeling, SBE. XXVI), wo Soma als Gast beim Opfer vorgestellt wird.

darnach zu klassifizieren. Aber das heiligste von allen Feuern auf Erden, das eigentliche Opferfeuer, ist das später sogenannte Bahrâmfeuer, so geheifsen als die irdische Verkörperung des Genius des Sieges, des Dämontöters Verethraghna, und darum der Repräsentant des himmlischen Feuers unter den Menschen. Für den häuslichen Gebrauch oder irgend welche technische Zwecke konnte es nicht dienen; dadurch wurde es verunreinigt. Aber es war ein verdienstliches Werk, Feuer, welche man dazu gebraucht hatte, nach diesem reinen Feuer zu bringen, um sie zu reinigen; und den Platz, wo dieses geschah, hiefs der rechte Platz, dâityô-gâtu, das spätere dad-gah. Es ist, so heifst es, zusammengesetzt aus 1001 Feuern von sechzehn Arten. Selbst der menschliche Atem verunreinigt es. Es zu löschen, ist eine Todsünde. Stets unterhalte man es mit Holz und Räucherwerk. Niemals nahe man ihm, ohne mit dem heiligen Gürtel angethan zu sein. Des Nachts vor allem sei man wachsam. In der ersten Nachtwache ruft es den Hausherrn, in der zweiten den Feldarbeiter zu Hilfe, aber in der dritten wendet es sich unmittelbar an Sraoša, um die Menschen durch das Gekrähe Parôdars zu wecken. Denn dann drängt man sich, um es zu versorgen, da man wohl weifs, dafs der, welcher hier der erste ist, auch zuerst in den Himmel eingeht. Und Atar belohnt diese Fürsorge mit reichem Segen, und wohin seine Flammen wehen und seine Düfte strömen, tötet er tausende von Daêvas. Wie es scheint, standen alle diese Feueraltäre unter freiem Himmel, und jedenfalls ist im Avesta niemals von Tempeln die Rede [1]).

---

1) Das ist um so bemerkenswerter, als die Werkzeuge, welche der Feuerpriester für den Kultus nötig hat, in Vend. 14, 7 sorgfältig aufgezählt werden; dann in § 8 alles, was er gebraucht zum Anmachen und Erhalten des Feuers, wie der Zubereitung des Holzes, mit dem es genährt wird; endlich in § 9 allerlei Gefäfse und andere Gegenstände, die zum Haomaopfer erforderlich sind, mit der astra und dem paitidâna der

Natürlich hatten die zarathustrischen Priester die heiligen Zeiten im Interesse des Kultus genau festgestellt. Das Avesta kennt eigentlich nur zwei Jahreszeiten, einen Sommer von sieben und einen Winter von fünf Monaten, obgleich die spätere Einteilung in vier Jahreszeiten bereits durchschimmert. Unabhängig davon werden jährlich sechs grofse Feste (yâirya) gefeiert, von denen wenigstens fünf anscheinend alte Ackerbaufeste waren. Man brachte sie, ebenso wie das sechste, das Seelenfest der fünf letzten Tage des Jahres und der fünf Schalttage, mit den sechs Schöpfungen Ahura Mazdas in Verbindung. Für die Monate hatten die Zarathustrier meist andere Namen als die der alten Perser, welche bei diesen noch in den ersten Jahren der Regierung des Darius, des Sohnes Vîštašpas, gebräuchlich waren. Nur der vom 16. November bis zum 16. December war bei beiden dem Feuer geweiht [1]). Jeder Monat von dreifsig Tagen war nach den Mondphasen in drei, aber für den gewöhnlichen Kultus in vier Wochen, zwei von sieben und zwei von acht Tagen, geteilt. Die erste Woche gehörte Ahura Mazda und den Ameša speñtas, und der erste Tag jeder folgenden Woche war ebenfalls dem grofsen Gotte geweiht, aber dann als dem Schöpfer des grofsen Genius, den man am folgenden Tage anrief. Diese vornehmen Yazatas waren Âtar, Mithra und Daêna. Der letzte Tag des Monats gehörte dem unendlichen, selbstgeschaffenen Licht. Beachtung verdient noch, dafs auf die Ameša

---

gaoidhi oder Fleischtopf, das khrafstraghna, um die unreinen Tiere zu töten, die sraošo-carana, womit die Übertreter gestraft werden u. s. w.

1) AP. âthriyâdiya, Av. âthrô, der babylon.-hebr. kislev. Siehe eine vergleichende Übersicht bei Justi, Geschichte Irans in Geiger und Kuhns GR. der iran. Phil. II, 427 f. Anm. 8 und vgl. ferner Justi, „Die altpersischen Monate“, in ZDMG. LI, 233 ff. J. Oppert, „Der Kalender der alten Perser“, in ZDMG. LII, 259 ff. Die Reihenfolge der altpersischen Monatsnamen ist nicht ganz sicher, und von drei Monaten sind die Namen unbekannt.

speñtas der ersten Woche die alten Naturgeister: Feuer, Wasser, Sonne, Mond, Tištrya als Repräsentant der Sterne, und Gèuš urvan, dann erst in der dritten Woche mehr personifizierte mythische Yazatas folgen [1]. Auch das Etmal (der Zeitraum von vierundzwanzig Stunden) war im Sommer in fünf, im Winter in vier Abschnitte geteilt, die wieder jeder ihre eigenen Götter und Heiligen hatten, und deren Hauptbeschirmer in aufsteigender Reihenfolge die fünf Genien des Hauses, des Dorfes, des Gaues, des Landes und der ganzen zarathustrischen Gemeinde waren [2]. Das Hauptopfer fand mittags statt, und bei diesem wurden namentlich die beiden grofsen Feuergeister Aša vahišta und Âtar angerufen.

Dafs bei der Opferhandlung heilige Texte teils aufgesagt, teils gesungen wurden, versteht sich von selbst. Der Yasna ist die eigentliche Liturgie, deren Kern die alte Staota yêsnya bildet, und um diese hat man einige Yašts und andere Texte gruppiert, zwischen welche bei feierlichen Gelegenheiten die Kardes des Vispered und die Fargards des Vendidâd eingeschaltet wurden. Diese Anordnung findet man in der Vendidâd-sâde. Die Yašts gehören nicht dazu, aber sie wurden doch jedenfalls zu Ehren der Yazatas gesungen, denen sie geweiht waren. Sowohl der jüngere Yasna als der Vispered enthalten Reihen von solchen Einladungen und Anrufungen der Yazatas, wie wir sie bereits erwähnten. Die Anordnung, in welcher sie aufeinander folgen, ist zwar verschieden, aber nicht sehr. Gewöhnlich geht Ahura Mazda, der Schöpfer aller guten Gaben und der Herr der himmlischen Geister, vorauf, meist gefolgt von Zarathuštra mit allen reinen Geistern der Erde, wozu dann seine Fravaši, seine heilsamen Worte, seine Lehre, sein Glaube (varena) und seine Überlieferung (ţkaêša) gefügt werden [3]. Mit

1) Siehe Siroza I und II. Die einfachste Form findet man Ys. 16, 3—6.

2) Für die Einzelheiten vgl. man Darmesteter, ZA. I, p. 32 suiv.

3) Siehe u. a. den Anfang von Ys. 16.

der Zeit wird alles Gegenstand der Verehrung. Man begnügte sich nicht mehr mit den alten Naturgeistern und den zarathustrischen Yazatas. Dazu kamen noch neben himmlischen Objekten, wie die Cinvaṭbrücke, das Garônmâna mit dem Pfade, der dorthin führt, auch alles, was zum Opferdienst gehörte, der hölzerne und der eiserne Mörser, in welchem der Haoma gestampft wurde, die Tasse (tasta) mit Weihwasser, das Rinderhaar, das der Vergeudung der heiligen Flüssigkeit vorbeugen mufste, bis zu den unbedeutendsten Gegenständen herab. Ferner traten hinzu die heiligen Texte, von den alten Gebeten und den Gâthas an bis zu allen Teilen der Schrift und den jüngsten Kapiteln, die zarathustrische Frage, der Gesang, das Recitieren, das Opfern selbst. Natürlich konnte dies erst geschehen, als nicht nur die Abfassung der Texte, sondern auch ihre Anordnung als Fragmente einer reicheren Litteratur schon einer fernen Vergangenheit angehörte. Der mazdayasnische Kultus steht hier ganz auf dem mystisch-pantheistischen Standpunkte des Atharvaveda. Das Opfer war nicht mehr eine rein religiöse Handlung, dazu bestimmt, um mit der Gottheit und den sie umgebenden Himmelswesen in Gemeinschaft zu treten, ihre Nähe zu suchen, ihre Gnade und ihren Segen zu erlangen, sondern eine magische Handlung, durch welche man Macht erhielt über die bösen Geister der Finsternis und diese abwehrte. Allem, was zu diesem Ritus gehörte, den geringfügigsten Gegenständen, den Gebärden des Priesters, vor allem den Gesängen und den Sprüchen, dem Mãthra speñta, den Namen und Ehrentiteln der Yazatas, in erster Linie natürlich denjenigen Ahura Mazdas, wurde eine Zauberwirkung zugeschrieben, welcher nichts widerstehen konnte [1]). Der Zarathustris-

1) Man denke an den ersten Yašt und die neuen Reihen von Mazdas Namen, mit welchen dieser zweimal ergänzt wurde. Vgl. Khôrdâd-Yašt 8: „Die Namen der Ameša speñtas, neunmal wiederholt, schlagen sie zurück; geschlagen sind der Karapan und seine Brut. Ihre Rasse

mus steht in dieser Hinsicht gewifs nicht allein, aber zu welchen Albernheiten eine Religion, die sich einmal in dieser Richtung bewegt, herabsinken kann, beweist ein Gespräch zwischen Zarathuštra und Frašaoštra, das auf verwandtem Gebiete wiederum an den kindisch gewordenen Mysticismus des Atharvaveda erinnert [1]).

Wie es möglich war, dafs eine Religion, welche aus einer ethischen Reformbewegung entsprossen war, die ihrerseits von für ihre Entstehungszeit merkwürdig erhabenen Prinzipien ausging, eine Religion, deren relativ reines Sittengesetz wir bald kennen lernen werden, so tief sinken konnte, scheint schwer erklärlich. Allerdings ist sie nicht das einzige geschichtliche Beispiel einer solchen Entartung. Allerlei Ursachen haben dazu mitgewirkt. Zunächst ihre Verbreitung unter verschiedenen Stämmen, welche die neue Lehre zwar annehmen, aber ihre alten Götter und Kulte nicht gern gänzlich aufgeben wollten, so dafs man sich genötigt sah, einen Kompromifs zu schliefsen und diese alten Gottheiten in zarathustrische Yazatas umzuwandeln. Die meisten Religionen verlieren an Reinheit, was sie an Ausdehnung ihres Herrschaftsbereiches gewinnen. Die herrliche Entwickelung der mosaischen Religion ist nicht wenig gefördert durch die Demütigungen, welche das Volk Israel erfuhr, und durch die Einschrumpfung der Nation zu einer Gemeinde. Aber die mazdayasnische, noch rein in den Tagen, als sie verfolgt wurde und in einem kleinen Kreise von Getreuen beschlossen war, mufste wohl verweltlicht werden, als sie die Staatsreligion eines mächtigen Weltreiches wurde, dessen Politik es mit sich brachte, die Götterkulte der unter-

---

und ihre Kinder sind tot.". Die vollständigste Verherrlichung des Mãthra speñta mit einer Aufzählung aller bösen Wesen und Dinge, die durch es getroffen werden, findet man im Ardâbehišt-Yašt § 5 ff.

1) Ys. 71 (Sp. 70). Das Stück ist sehr jung, offenbar von jemandem verfafst, der die Sprache nicht mehr recht verstand. Obendrein ist es stark interpoliert mit Stücken, die überhaupt nicht dazu gehören.

worfenen Völker zu schonen. Dazu kommt nun die Einführung des Haomadienstes, welche das jüngere Avesta bezeugt, und in dessen Gefolge eine Anzahl Superstitionen sich einstellte. Doch die Hauptursache ist die, daſs die Reformation selbst nicht durchgreifend genüg gewesen war. Sie hatte erstlich nicht mit dem Naturdienst gebrochen, dem Feuer und dem Wasser z. B. ihre hohe Stellung in der religiösen Verehrung belassen. Sie hatte sozusagen den materiellen Elementen auch weiterhin eine Heiligkeit zuerkannt, die mit der geistigen Natur Ahura Mazdas und seines Stabes wenig übereinstimmte. In diesen Stab selbst hatte sie die alte Göttin der Erde Aramati und die Genien der Himmelsspeise und des Himmelstrankes zugelassen neben rein ethischen Wesen wie Vohumanô und Aša, und Aramati oder die Wasser selbst zu Gemahlinnen der hohen Gottheit erklärt. Wohl war für die Reformatoren selbst das Feuer eigentlich Mazdas heiliger Geist, Aramati die rechte Frömmigkeit, und wollten sie die Genien der Elemente, nicht diese selbst verehrt sehen, aber das Volk konnte diesen subtilen Unterschied nicht machen. Obendrein waren sie zu sehr geneigt, den abstrakten Begriffen eine gewisse Persönlichkeit zu geben. Für den aufmerksamen Leser sind die Trabanten Ahuras in den Gâthas noch wenig personifizierte Ideen. Aber sie waren es noch zuviel. Als das Verständnis ihrer eigentlichen Bedeutung verloren ging, wurden sie zu Göttern, die zwar unter Mazda standen, aber doch mit ihm herrschten. Und so öffneten Âtar und Airyaman und Ârmaiti die Thür für Mithra, Nairyô sañha und Tistrya, Haurvatâṭ und Ameretâṭ für Haoma, die Wasser für Anâhita, die Anerkennung der Heiligkeit des Feuers für all die Riten und Praktiken des animistischen Feuerdienstes.

16. Das religiöse Sittengesetz.

Mehrmals wird in hochtönenden Ausdrücken von der daêna gesprochen, die im Kultus selbst personifiziert

und unter die vornehmsten Yazatas eingereiht ist. Man hat dies Wort aufgefafst als „Gesetz“, andere übersetzen es „Religion“. Beide Begriffe sind in der That darin enthalten, es ist „das religiöse Sittengesetz“. Im Avesta heifst sie die ahurische, zarathustrische, mazdayasnische [1]). Die Daêna hat die Macht, alle Sünden wegzunehmen, nicht durch Vergebung für die Sünder, sondern durch Bekämpfung derselben. Für den Frommen (ašavan) wischt sie alle schlechten Gedanken, Worte und Thaten fort, wie ein starker Südwind den Raum rein fegt [2]). Synonym und nicht wesentlich von der Daêna verschieden ist das Dâtem vidôyûm zarathuštri, das gegen die Daêvas gerichtete zarathustrische Gesetz, von dem es auch heifst, dafs es um soviel besser, gröfser und schöner sei, als alle anderen Worte, wie das Himmelsmeer Vourukaša die Meere, ein Strom die Bäche, der Baum die Sträucher übertrifft.

Neben dieser Verherrlichung der Daêna und ihrer Macht steht eine andere, einigermafsen sonderbare Anschauung, welche nicht ganz mit jener übereinstimmt. Nach dieser annulliert das mazdayasnische Gesetz zwar alle Sünden, wenn man es annimmt, die Sünden nämlich, welche man vor dieser Zeit begangen hat, aber hat man es einmal angenommen, dann können die Übertretungen, welche man begeht, nur durch langwierige und umständliche Bufsübungen oder durch Bufsgelder gesühnt werden, und ferner giebt es sogar Missethaten, welche zwar dem Daêvadiener bei seiner Bekehrung nachgesehen, aber dem Mazdayasner niemals vergeben

---

1) Vend. 2, 1. 3, 41 und passim.

2) Vend. 3, 42. Die im Avesta so unaufhörlich wiederholte Formel „Gedanken, Worte und Thaten“ ist doch nicht nur den Zarathustriern oder selbst den Iraniern eigentümlich. Etwas Ähnliches findet man sowohl in jüngeren vedischen Schriften als bei den Buddhisten. Siehe A. Weber, Indische Streifen I, 209 und vgl. H. Brunnhofer, Urgeschichte der Arier I, 192 ff.

werden. Dies gleicht einer Prämie auf die Annahme des zarathustrischen Glaubens. Man ging natürlich von dem Gedanken aus, dafs der, welcher das Gesetz kannte, es besser wissen mufste als die, welche den Daêvas anhingen und mithin, wenn sie sich nicht bekehrten, bis zur Auferstehung ihre Beute werden sollten. Und wer das Gesetz angenommen hatte, der war daran gebunden.

Die gesamte Ethik des jüngeren Avesta wird durch die Thatsache beherrscht, dafs die Religion, welche es verkündigt, in erster Linie die Heiligung des ansässigen Lebens von Bauern und Hirten bedeutet, und dafs es daher den Daêvadienst räuberischer Nomaden mit seinem Verdammungsurteil belegt [1]). Der Ackerbau ist der wahre Kultus der heiligen Mutter Erde. Abgesehen von den dem reinen Kult geweihten Stätten [2]) sind drei andere ihr am wohlgefälligsten, nämlich die, wo der Fromme einen vollständigen Haushalt mit heiligem Feuer [3]) und Überflufs begründet hat, ferner die, wo er das meiste Korn, Futter und Obstbäume wachsen läfst und wasserlose Stellen berieselt, feuchte trockenlegt, und endlich die, wo das meiste Grofs- und Kleinvieh geboren wird [4]). Ihnen gegenüber stehen die Orte, welche der Erde am wenigsten angenehm sind: zuerst natürlich der Eingang der Hölle bei dem Bergrücken Arezura, wo die Daêvas

---

1) Siehe Vend. Farg. 3.

2) Bemerkenswert ist, dafs hier nur von der Verehrung Mithras und Râma hvâstras die Rede ist. Um den letztgenannten, den Gott der guten Weiden, handelt es sich.

3) Vend. 3, 2 f. athravaṭ. Die Tradition und ihre Anhänger fassen dies auf als „mit einem Priester"; aber das würde athravavaṭ heifsen müssen, und obendrein hatte man in seinem Hause keinen Atharvan nötig.

4) Vend. 3, 4. vâ anâpem âi âpem kerenaoiti, vâ âpem âi anâpem k°. Noch eine fünfte Stätte wird genannt, nämlich die, wo die Herden am meisten urinieren (nicht, mit Darmesteter: „font le plus d'engrais"). Es ist eine Anspielung auf die Heiligkeit des Kuhurins, eine altarische Vorstellung.

zusammenkommen; dann der, wo Menschen- und Hundeleichen begraben sind, Dakhmas erbaut wurden, Höhlen Aṅra mainyus sich befinden und wo der Fromme mit Weib und Kindern auf den dürren Pfad der Gefangenschaft [1]) geführt wird. Woraus dann wieder die Verpflichtung erwächst, Leichen auszugraben, Dakhmas und ahrimanische Höhlen zu vernichten und vor allem viel Korn und Viehfutter anzubauen, Obstbäume zu pflanzen, für Bewässerung und Entwässerung zu sorgen und den frommen Landmann, wo es nötig ist, zu unterstützen [2]).

Zwischen diese Bestimmungen und Vorschriften ist schon in alter Zeit eine merkwürdige Lobrede auf den Ackerbau eingeschaltet, die hier und da ziemlich dunkel ist, deren allgemeiner Sinn aber feststeht [3]). Die brachliegende oder unbebaute Erde wird mit einem schönen jungen Mädchen verglichen, das sich einen Mann wünscht und dann, mit dem Geliebten vereinigt, einen Sohn gebiert. So schenkt sie Überfluſs dem, welcher sie fleiſsig beackert, aber wer sie verwahrlost, muſs sein Brot erbetteln und von dem Abfall der Tische der Reichen leben. Getreide säen heiſst die mazdayasnische Daêna erhalten und fördern. Denn als das Getreide geschaffen war, wurden die Daêvas unruhig, und je mehr es wuchs, um so elender fühlten sie sich, und wo der volle Halm sich zeigt, da verschwinden sie [4]).

---

1) Vend. 3, 11 v̧araithîm pañtãm, buchstäblich „der verkehrte Pfad“, nach der scharfsinnigen und sicher richtigen Erklärung Darmesteters. Die Richtigkeit erhellt aus dem parallelen Gebot Vend. 3, 34—35. Vgl. auch Farg. 19, 26 und das oben S. 299 Anm. 1 darüber Gesagte. Spiegel denkt hier mit Unrecht an die bei den Semiten üblichen Totenklagen.

2) Über die Dakhmas später. Ahrimanische Höhlen, garedha's, sind wahrscheinlich Höhlen von unreinen Tieren, Schlangen u. s. w.

3) Vend. 3, 24—33.

4) Der bekannte kleine Reim Vd. 3, 32. Er enthält zu viel unbekannte Wörter, um buchstäblich übersetzt zu werden. Aber der Sinn kommt auf das im Text Gesagte hinaus.

Die zarathustrische Religion nach dem Avesta ist denn auch keine Religion des Fastens und der Entsagung, und die höheren Rangstufen der Magier, von denen berichtet wird, dafs sie sich mancher oder aller Fleischspeisen enthielten, haben ein fremdes Element in sie hineingebracht oder gehörten wenigstens zu einer anderen Sekte. Um zu vollbringen, was das Aša vorschreibt, hat man wohlgenährte Männer nötig, die stark genug sind, um das Land zu bebauen und kluge Söhne zu zeugen [1]). Freiwillige Armut, Ehelosigkeit, bettelndes Umherschweifen, Selbstkasteiung sind darum dieser Religion nicht nur fremd, sondern werden auch durch sie verurteilt. Der Verheiratete, der Hausherr und Hausvater, der Reiche, sie stehen alle weit über den Unverheirateten, über denen, die weder Haus noch Kinder besitzen, über den Armen. Sehr schön heifst es noch in einer späteren Schrift: „Bei uns bedeutet das Halten von Fasten dies, dafs wir fasten vom Sündigen mit unseren Augen und Zungen und Ohren und Händen und Füfsen ... das, was in anderen Religionen Fasten durch Nichtessen ist, ist in unserer Religion Fasten durch keine Sünden begehen [2]).“ In der That ganz im Geiste des Avesta. Damit hängt zusammen, dafs die Sparsamkeit sehr empfohlen wird. Was durch Befleckung unrein geworden ist, schadet nur den Gläubigen. Unreine und Ungläubige können es sich ruhig zu nutze machen. Denn

1) Siehe das Mãthra, welches man auswendig lernen mufste: „der, welcher nicht ifst, hat keine Kraft für das Aša, keine Kraft zum Ackerbau, keine Kraft, um Söhne zu zeugen“. „Alle lebenden Wesen“, so fügt der Text hinzu, „leben durch Speise, ohne Speise sterben sie.“ Siehe auch Vd. 4, 47 (Sp. 130) ff. Das Wort magavan, hier dem Verheirateten gegenübergestellt, magavô — fravakhšô, bedeutet nicht Magier, sondern nach der geistreichen Konjektur Darmesteters „l'homme vierge“. Die Pehlewi-Übersetzung glossiert: „der, welcher keine Frau hat“, „der, welcher in Enthaltsamkeit lebt“.

2) Sad-der, 83. Vgl. Hyde, Rel. vet. Persarum, 25. Darmesteter ZA. II, 46.

Ahura duldet nicht, dafs etwas, was noch den geringsten Wert hat, vergeudet werde [1]).

Die Haupttugenden, welche das mazdayasnische Sittengesetz anbefiehlt, sind denn auch gerade die, welche ein fleifsiges Volk von Bauern vor allem schätzt: Arbeitsamkeit, Wachsamkeit, Mitteilsamkeit gegenüber Glaubensgenossen, Ehrlichkeit, Treue und Keuschheit. Frühes Aufstehen ist eine Notwendigkeit im Leben des Landmannes, und daher wird dem Hahne, Parôdars [2]), dem Sraošapriester, wie man ihn nennt, so hohe Ehre erwiesen, weil er morgens die Gläubigen weckt. Dies wird dann wohl motiviert durch die Sorge für das heilige Feuer, welches nachts dreimal nach Nahrung ruft, und die priesterliche Spekulation machte wohl den Schlaf, der in den Gâthas noch von Ahura Mazda gegeben wird, zu einer Schöpfung Anra mainyus, erachtete es auch für viel heiliger, die ganze Nacht Gebete und heilige Sprüche zu murmeln, als ruhig zu schlafen; aber man kann sicher sein, dafs dies spätere Reflexion ist, und die Anforderungen des praktischen Lebens der wahre Grund des Gebotes waren.

Mitteilsamkeit war man nur Glaubensgenossen [3]) schuldig. Aber ihnen, Brüdern wie Freunden, durfte man dann auch nichts verweigern, weder Geld, noch Unterricht, sogar keine Frau. Die Stimme des Armen, den man ungetröstet wegschickt, ohne ihm auch nur ein abgetragenes Kleid zu gönnen, klingt als laute Anklage durch das ganze Weltall und erreicht den Thron des Allweisen.

---

1) Vd. 5, 57 ff.

2) Vend. 18, 13 ff. Parôdars ist der heilige Name des Hahns, „der aufwärts Sehende“, Ungläubige nennen ihn in ihrer schlechten Sprache kahrkatâs. Justi denkt an kahrka + tan, „den Kamm ausstreckend“, und vergleicht Skr. kṛkavâka, „Hahn“. Sollte es nicht vielmehr, ebenso wie dieses, wenigstens zum Teil ein Onomatopoëticum sein? Es mufs ein unehrerbietiges Wort sein.

3) Vend. 4, 41, hâmô-daêna.

Ausführlich und streng ist das Gesetz im Punkte der Ehrlichkeit und der Treue gegen abgelegte Gelübde. Wer seine Schuld nicht abträgt, ein Dieb ist er, der Raub begeht an seinem Gläubiger [1]). Man hat allerhand Verträge, ein einfaches Gelübde, eine Übereinkunft durch Handschlag oder eine, bei welcher ein Schaf, ein Rind, ein Mensch oder ein Stück Gold zum Pfande gegeben war. Aber man ist verpflichtet, sie alle genau zu halten. Nur sind die Strafen um so schwerer, je feierlicher das Gelübde bekräftigt wurde. Selbst die nächsten Verwandten sind solidarisch haftbar, nach dem Gesetz sogar tausend Jahre lang [2]).

Ist dies Letzte ein Überbleibsel des alten Rechtes, das in das zarathustrische System aufgenommen wurde, obgleich es eigentlich nicht hineinpaſste, so gilt dasselbe von der Probe mit kochendem Wasser, dem Eidwasser, der gegenüber niemand seine Schuld abzuleugnen vermöchte, ohne die schwerste Strafe zu erleiden. Es war ein Ordâl aus der animistischen Zeit [3]). Solche Ordale findet man ja in allen Gesetzen des Altertums, selbst in denen Israëls. Wir sahen bereits, wie Treue und Wahrheitsliebe unter Mithras Aufsicht standen, so daſs ein Betrüger m i t h r o d r u k h š hieſs.

Allerlei Formen der Unzucht werden im Gesetz mit schweren Strafen bedroht. Die bezüglichen Bestimmungen zeugen von Keuschheit, Menschlichkeit und Respekt vor dem Kindesleben. Abtreibung der Frucht und Kindes-

1) Siehe den Memorialvers Vend. 4, 1. N a i r ê n e m a ṅ h e ñ t ê, der Mann, der ausgeliehen hat; h a z a ṅ h a, entweder Nom. S. von h a z a ṅ h a n, „Räuber", oder Instr. S. von h a z a ṅ h, Raub.

2) Vend. 4, 5—10.

3) Vend. 4, 46; 54 und 55. Es scheint eine Auflösung von Schwefel und geschmolzenem Gold (?) gewesen zu sein (s a o k e ñ t a v a i t î m, mit Darmesteter als Schwefel aufzufassen). Ob es kochend (v i t h u š a v a i t î m), wie Justi will, getrunken werden muſste, oder ob dieses Wort, mit Darmesteter, als „das wissende" übersetzt werden muſs, d. h. das Eidwasser, wodurch die Sache ans Licht kommt, bleibt unsicher.

mord, bei so vielen antiken Völkern als etwas Geringes angesehen, sind streng verboten. Der Vater ist verpflichtet, die unverheiratete Mutter bis zur Geburt des Kindes zu unterhalten und dann für das Kind bis zu seinem siebenten Jahre zu sorgen. Mit Abscheu spricht das Gesetz von der unzüchtigen Frau, die Frommen und Unfrommen, Mazdayasnern und Daêvayasnern, Schuldigen und Unschuldigen nachläuft. Ihr Blick läfst die Natur verwelken, und jedem stand es frei, sie zu töten. Die Unzucht, Jahi, ist die Lieblingstochter Anramainyus [1]).

Seltsam erscheint es, in einem Gesetze, das so hohen Wert auf die Keuschheit legt, eine Eheform empfohlen und sogar als die heiligste hingestellt zu sehen, welche nach dem sittlichen Bewufstsein so gut wie aller zivilisierten Völker die ärgste Blutschande ist, nämlich die Heirat zwischen den allernächsten Verwandten, Bruder und Schwester, Eltern und Kindern sogar, die ḫvaêtvadatha. Das Wort kommt nur einige Male im Avesta vor, aber immer nur als Adjektiv. Nichtsdestoweniger haben die ältesten Kommentatoren und Übersetzer, ebenso die meisten europäischen Gelehrten, diese Verwandtenheirat darin gesehen. Sicher ist, dafs ein solcher Ehebund bei den Iraniern, namentlich bei den Achaemeniden, nicht ungewöhnlich war, und unwiderlegliche Zeugnisse beweisen, dafs er später von den Magiern empfohlen wurde. Aber es ist nicht der mindeste Beweis dafür vorhanden, dafs das Wort bereits für die Avesta-Schriftsteller diese Bedeutung besafs, und man mufs sogar den Stellen einige Gewalt anthun, um es darin zu finden.

1) Vorschriften und Verbote, das Geschlechtsleben betreffend, findet man namentlich in den Fargards 15 und 16 des Vendidâd. Siehe auch 18, 62 (Sp. 124) und 66 (Sp. 133) ff. Gegen andere sexuelle Verirrungen, u. a. die Päderastie, welche die Perser nach Herodot von den Griechen gelernt hatten, Farg. 8, 36 (Sp. 74) ff.

Man kann somit ruhig sagen, dafs das Avesta die Heirat zwischen den nächsten Verwandten nicht empfiehlt [1]).

17. Die Reinheitsgesetze.

Das mazdayasnische Gesetz ist jedoch nicht rein ethisch, sondern ein religiöses Gesetz, in welchem grofses Gewicht auf die Gebote gelegt wird, die aus seinem dualistischen Grundgedanken folgen. Wie alle ähnlichen Gesetze des Altertums macht es eigentlich keinen Unterschied zwischen rein sittlichen und sakralen Vorschriften, und die Unterscheidung von rein und unrein in beiderlei Bedeutung ist hier noch sorgfältiger bestimmt und schärfer ausgeprägt, als irgendwo sonst. So stehen z. B. als grofse Sünden auf einer Linie: Betrug, Mord eines Gläubigen und Begraben von Toten [2]). Die ganze Welt ist nach zarathustrischer Vorstellung in zwei feindliche

1) Eine klare Auseinandersetzung des Problems, mit Anführung der reichen Litteratur über diesen Gegenstand, findet man bei Darmesteter, ZA. I, 126 suiv. Er selbst ist der Ansicht, dafs das Avesta die spätere ḫvaêtvadatha-Heirat nicht kannte, dafs man sie aber mit einer gewissen logischen Konsequenz aus ihm abgeleitet habe. Mit Recht verwirft er, Études iraniennes II, 37 die von Geldner vorgeschlagene Etymologie ḫvaêtu-vadatha, was buchstäblich „Verwandtenheirat" bedeuten würde. Meine oben ausgesprochene Überzeugung schliefst sich an der von D. D. P. Sanjana, Next-of-kin Marriages, London 1888, H. Hübschmann, „Über die persische Verwandtenheirat" in ZDMG. XLIII, 308 ff. und anderen. G. W. West, Pahlavi Texts II, SBE. XVIII, 389—430 beweist, dafs in den Pehlewischriften die khvêtûk-das als heilig angesehen wurde, und dafs sie auch sicher in die Praxis eingeführt ist. Aber er giebt zu (p. 427), dafs die Parsis vollkommen berechtigt sind zu glauben, dafs ihre Religion diesen Brauch ursprünglich nicht sanktioniert habe. Die hier in Betracht kommenden Stellen des Avesta sind Ys. 13, 28; Visp. 3, 18; Gâh 4, 8; Višt. Yt. 17. — Vend. 8, 35 f. ist interpoliert.

2) Vend. 3, 41 f. „Die unsühnbare That" und „die schwer zu büfsende Schuld", derezâno-peretem-pârem (Darmesteter: „la pire usure") können zu beiden Kategorieen gehören. In dem Gespräch Sraošas mit der Drukhš, Vend. 18, 30 ff., findet man sehr starke Beispiele von solcher Gleichstellung ethischer und sakraler Vergehen.

Lager geteilt. Der Gläubige achte daher sorgfältig darauf, dafs er nicht durch die bösen Schöpfungen Anra mainyus befleckt werde. Sein ganzes Leben mufs ein Kampf gegen den Bösen und sein Reich sein. Erde, Wasser und Feuer, denen besondere Heiligkeit zuerkannt wird, halte er frei von aller Unreinheit. Gab es solche, die an dieser Heiligkeit zweifelten, oder war es lediglich das kasuistische Interesse, welches Theologen die Fragen aufwerfen liefs: Wenn jemand verbrennt oder ertrinkt, sind dann Feuer und Wasser nicht schuldig an seinem Tode? Und wenn Ahura Mazda es regnen läfst auf Leichen, Dakhmas und andere unreine Objekte, verunreinigt er dann nicht selbst das Wasser? Man half sich auf bequeme Weise, indem man den Tod der Unglücklichen dem Dämon Astô-vîdhôtu oder dem ahrimanischen Vayu oder einfach dem Schicksal (bakhta) zuschrieb. Und zur Lösung der anderen Schwierigkeit diente die Vorstellung von der Reinigung der Wasser in dem Meere Pûitika, bevor sie in das Himmelsmeer Vourukaša zurückkehrten (vgl. S. 291 f.). Doch blieb es streng verboten, ein Feld zu bewässern oder zu besäen, auf dem die Leiche eines Menschen oder eines Hundes gelegen hatte, falls es nicht sorgfältig gereinigt war [1]. Eine begrabene Leiche mufs binnen Jahresfrist ausgegraben werden; wer zwei Jahre damit wartet, begeht eine unsühnbare Sünde [2]. Noch schlimmer ist es, eine Leiche zu verbrennen. Wer jemanden das thun sieht, ist verpflichtet, ihn sofort zu töten und das Feuer zu zerstreuen. Wie man das für irgend einen technischen Zweck gebrauchte Feuer in dem Dad-gâh reinigen mufste, wurde bereits gesagt.

Die Scheidung der Tierwelt in reine und unreine ist bei den Völkern des Altertums, vor allem bei barbarischen

1) Vend. 6, 3 ff.
2) Vend. 3, 36—42.

und unkultivierten, durchaus allgemein. In der avestischen Religion zerfallen sie in Schöpfungen Ahura Mazdas und Anra mainyus. Die Ausrottung der letzteren ist religiöse Pflicht [1]), das Töten der ersteren bei schweren Strafen verboten. Bezüglich der Tiere, welche dem Menschen zur Nahrung dienten, scheint eine Ausnahme gemacht zu sein, und bei den Opfern für manche Yazatas schlachtete man Pferde, Kamele, Rinder und Kleinvieh.

Der Grund, warum manche Tiere so heilig, andere unrein sind, ist nicht immer deutlich. Über allen Tieren steht der Hund. Lebendig oder tot ist er einem Menschen völlig gleich. Genaue Vorschriften werden gegeben zu seinem Schutze, seiner Versorgung und seinem Wohlbefinden [2]). Schwere Sünde ist es, ihn in irgend einer Hinsicht zu verkürzen, geschweige denn ihn zu töten. Der Igel und der Otter [3]), die man auch für Hunde hielt, sind noch heiliger, denn jener ist Mazdas eigener Hund, und dieser ist gebildet aus tausend Hundeseelen, die nach dem Ursprung der Wasser gehen. Schlangen, auch die Schlange, welche die Gestalt eines Hundes hat [4]), Ratten, Mäuse, Ameisen, Kröten und Frösche sind dagegen ahrimanische Tiere; je mehr man von ihnen tötet, um so besser ist es.

Man sieht, Nützlichkeit oder Schädlichkeit der Tiere kann die Ursache der Scheidung nicht sein. Für den Hund, den Freund des Menschen, den Wächter und Hirten, für den Igel, der viel ahrimanische Tiere tötet, und dem gegenüber für Schlangen, Ameisen, Ratten und Mäuse würde dies zutreffen. Aber welchen Nutzen stiftet der Otter? Wenn der Igel Mazdas Hund ist, weil er so viel Ungeziefer tötet, dann verdient die Kröte neben

1) Auch für die Magier, nach Herodot.

2) Vend. 13 und 14.

3) Dafs udra oder bawri nicht der Biber, wie man gewöhnlich annimmt, sondern der Otter ist, hat Darmesteter bewiesen.

4) Dies scheint die schöne Freundin des heutigen Persers, die Katze zu sein.

ihm zu stehen. Wie kommen die Katzen in eine Kategorie mit ihren Erzfeinden? Und welchen Schaden thun Schildkröten und Frösche? Das Unterscheidungsprinzip ist uns unbekannt, aber wir dürfen wohl annehmen, dafs es sakraler Natur gewesen ist, wenn auch Vorliebe, Wertschätzung und ein gewisser natürlicher Abscheu mitgewirkt haben. Indessen charakteristisch für den praktischen Charakter der mazdayasnischen Religion ist diese Regel jedenfalls. Der tapfere Pârsi fühlte sich nicht dazu veranlafst, wie der Buddhist oder der Tao-sse, auch die schädlichsten Tiere zu schonen und sich dadurch das Leben unerträglich zu machen.

Animistische Überlieferungen sind dem avestischen Gesetze ebenso wenig fremd als anderen antiken Religionen, die griechische und die römische nicht ausgenommen. Wie die Nägel des flamen dialis unter einem fruchttragenden Baume begraben werden mufsten [1], so mufsten die Haare und Nägel des gläubigen Mazdayasners begraben werden, fern von allem, was heilig ist, unter feierlichen Zeremonien und heiligen Sprüchen [2]. Thut man dies nicht, so verwandeln sie sich in schädliches Ungeziefer, welches das Korn auffrifst und die Kleider verzehrt, oder sie werden zu Waffen in der Hand der mazanischen Daêvas, mit denen sie den Menschen schaden. Gut besorgt werden sie dagegen Waffen für den mythischen Vogel Ašo-zušta, den Vogel Vohu-manôs, die Eule, welche gerade die genannten Daêvas bekämpft.

Die gröfste Befleckung kommt von einer Leiche, d. h. nur von der eines Menschen oder eines Hundes [3]. Denn unmittelbar nach dem Tode fliegt aus dem Norden die Drukhš der Auflösung, die Drukhš Nasuš, in der Gestalt einer giftigen Fliege herbei und setzt sich auf

---

1) Super arborem felicem operiunto.

2) Vend. Farg. 17.

3) Man sieht, an Hygiene kann hier nicht gedacht sein, wie selbst Darmesteter noch will.

die Leiche. Darum mufs diese aus dem Hause entfernt, darf aber noch nicht weggetragen werden. Denn drei Tage bleibt die Seele ja noch in der Nähe des Leibes — auch ein Rest animistischen Glaubens, nach welchem die Seele Gelegenheit haben mufs, sich wieder mit dem Leibe zu vereinigen. Ein Hund mit vier Augen — mit zwei dunkelen Flecken über den Augen — kann die Drukhš verjagen. Und zwei solche Hunde, oder sonst weifse mit gelben Ohren, müssen dreimal oder nötigenfalls, wenn sie sich sträuben, neunmal über den Weg geführt werden, auf welchem der Tote hinausgetragen ist, damit er wieder rein werde von Befleckung. Der Priester, heilige Texte und Gebete sprechend, schreitet voran. Dann erst flieht die Drukhš endgültig, und jeder darf den Weg wieder betreten [1]).

Über die Frage, wohin die Leiche am dritten Tage gebracht werden soll, sind die Bestimmungen des Vendidâd nicht einhellig. Nach der einen lege man sie auf einem hochgelegenen Platze nieder, ins volle Sonnenlicht, zur Beute für vierfüfsige Tiere und Vögel. Der Platz mufs abgelegen sein, und damit die Leiche nicht fortgeschleppt werde, binde man sie auf die eine oder andere Weise fest. Wenn nichts mehr übrig ist als das Gerippe, mag man die Gebeine auf einem Tumulus niederlegen, sie mit Erde bedecken oder ein Grabmonument von Stein oder Zement darüber errichten, je nachdem man mehr oder weniger bemittelt ist. Aber es ist auch gestattet, sie auf dem eigenen Kissen oder Totenlaken liegen zu lassen, wohlbeschienen von der Sonne [2]). Dies ist die einfachste und sicherlich älteste Leichen-

---

1) Vend. 8, 14—22. Vgl. 7, 3. Man erinnert sich an die mythischen Hunde des indischen Todesgottes Yama.

2) Vend. 6, 44. Uzhdânem wird erklärt durch astôdanem, Beinhaus, mit Unrecht von Justi nicht von einem Dakhma unterschieden. Siehe Darmesteter z. d. St. und die dort angeführte Inschrift C. I. S. II, 101—102.

bestattung der Iranier, die im Zarathustrismus legalisiert wurde.

Von später Herkunft scheinen mir die Dakhmas, „die Türme der Stille", zu sein, die noch jetzt bei den Pârsis gebräuchlich sind, runde Türme, in welchen — aber ebenfalls unter freiem Himmel — die Leichen von Männern, Frauen und Kindern in drei konzentrischen Kreisen niedergelegt werden. Hier können nur die Raubvögel, die Geier, sie verschlingen und lassen bald nichts mehr als die Knochen übrig. Die unreinen Stoffe werden in einer Grube gesammelt, welche die Mitte des Kreises einnimmt, und sickern durch vier Abflufsrinnen, aber erst nachdem sie durch Sand filtriert sind, in die Erde.

Von diesen Dakhmas ist auch im Vendidâd die Rede, und es wird sogar eine Strafe in ihm festgesetzt gegen diejenigen, welche eine Leiche nicht so bald als möglich dorthin bringen. Aber es ist, als ob der avestische Schriftsteller sich mit diesen Einrichtungen nicht befreunden könnte und sie mehr duldete als empföhle. Von Unreinheit der Anhöhen, auf denen eine Leiche niedergelegt wurde, und von der Notwendigkeit, diese aus Respekt vor der Erde wieder zu reinigen, wird kein Wort gesagt. Aber über die Unreinheit der Dakhmas wird ausführlich verhandelt. Daêvas und Daêvayâzas versammeln sich dort, sich vollstopfend und das gierig Verschlungene wieder ausbrechend. Ein ekelhafter Gestank herrscht dort, und dort ist auch der Urprung von mancherlei Krankheiten, so dafs es für Menschen tödlich ist, sich nach Sonnenuntergang noch an solchen Stätten aufzuhalten [1]). Eines der verdienstlichsten Werke ist, so viel Dakhmas als nur möglich zu zerstören, weil es für die Erde keinen verhafsteren Ort giebt als den, wo

1) So fasse ich die Worte maŝya hămmereñcyăstema, Vend. 7, 58 auf. Darmesteter: „die mörderischesten Menschen", aber was sollten diese auf den Dakhmas thun? Und warum sollten diese für sie verunreinigender sein als für andere?

viele Dakhmas sind. Und auch dann ist die Erde, wo ein Dakhma stand, erst wieder rein und zur Bebauung geeignet, wenn fünfzig Jahre verflossen sind, seit ein solcher Turm nicht mehr im Gebrauch war. Der Gesetzgeber dachte so wenig daran, den Gebrauch von Dakhmas als allgemeine Pflicht hinzustellen, daſs er z. B., wenn jemand in einer aus Holz erbauten Hütte oder in einem Zelt gestorben ist, die Wahl läſst, entweder diese Hütte oder dieses Zelt durch Räucherwerk zu reinigen und, „wenn die Leiche leicht zu transportieren ist", sie nach einem Dakhma zu bringen oder sie einfach zu lassen, wo sie ist, und die Hütte oder das Zelt zu versetzen und zu reinigen [1]). Es ist klar, daſs es ihm hauptsächlich darum zu thun ist, daſs die Leichen nicht begraben und nicht verbrannt werden, und daſs er die Art und Weise der Exposition der Toten innerhalb gewisser Grenzen freistellt, weil er für die neu aufgekommenen Dakhmas nicht eingenommen ist.

Woher dieser sonderbare und unser Gefühl verletzende Brauch, durch welchen die Iranier sich von allen verwandten Völkern und auch von ihren semitischen Nachbarn unterschieden? Die dogmatische Erklärung, daſs Feuer, Wasser und Erde nicht verunreinigt werden dürften, ist natürlich spätere Reflexion, ein Versuch, einem barbarischen Herkommen eine erträgliche Bedeutung zu geben. Dabei blieb das vierte Element, die Luft, auſser Betracht, die doch mehr als irgend ein anderes verunreinigt wurde. Hygiene, woran manche denken, ist ein zu moderner Begriff, um als Beweggrund für all die Bestimmungen des Avesta in dieser Hinsicht gelten zu können. Man würde dann doch vielmehr zur Leichen-

1) Vend. 8, 1 ff., ein upadarana von Holz oder ein aiwivarana von nimata, was, wie Darmesteter scharfsinnig gezeigt hat, „ein Schutzdach von Filz" sein muſs, also wahrscheinlich ein Zelt. Jedenfalls geht aus dem Zusammenhang hervor, daſs eine bequem zu verlegende Wohnung gemeint sein muſs.

verbrennung übergegangen sein. Und dafs sie hier völlig aus dem Spiel bleibt, beweisen die nachfolgenden Anschauungen und Vorschriften. Im Winter, wenn es nicht möglich war, die Leichen nach den Dakhmas oder den Anhöhen zu transportieren, durfte man sie Monate lang auf abgeschlossenen Plätzen (kata), aber doch in der Nähe unbegraben liegen lassen. Der Grad der Verunreinigung hing nicht ab von dem gröfseren oder geringeren Ansteckungsvermögen der Krankheit, an der jemand gestorben war, sondern von seinem Range oder von dem Grade der Verwandtschaft, in welcher man zu ihm stand. Eine je höhere Stellung jemand während seines Lebens eingenommen hatte und je näher blutsverwandt er war, desto mehr verunreinigte seine Leiche. Leichen von schlechten Menschen und schädlichen Tieren, Räubern und Ketzern sind rein, denn solche Personen sind unrein während ihres Lebens. Wer eine Leiche aus dem Wasser holt, wird dadurch nicht verunreinigt, nur das Wasser ist befleckt, jedoch sofort trinkbar, sobald der Tote aus ihm entfernt ist. Der regelrecht zubereitete Haoma (haoma huta) war zu heilig, um durch irgend etwas verunreinigt zu werden, aber der noch nicht nach gesetzlicher Vorschrift bereitete Haoma, die heiligen Gefäfse, das Baresman und das Feuer in einem Sterbehause waren befleckt[1]). Und die theologische Kasuistik erreicht ihren Gipfel in der Vorschrift, dafs eine Frau, die ein totes Kind zur Welt gebracht hatte, wohl Gomez (Rinderharn) mit Asche als Reinigungsmittel, auch Milch oder Wein nicht mit Wasser gemischt, aber kein reines Wasser trinken durfte, falls nicht ihr Leben in Gefahr schwebte, und dann mufste noch Bufse dafür gethan werden. Ihr Eingeweide ist ein Dakhma und würde das Wasser verunreinigen [2]).

---

1) Vend. 6, 43 nôiṭ mahrkô nôiṭ nasuš. Siehe übrigens Farg. 5, 10—14; 27—38. 6, 40 f. und die Fargards 5—12 überhaupt.

2) Vend. 5, 45 ff.

Man scheute wohl die in der Drukhš Nasuš personifizierte Verwesung, aber man suchte diese doch nur von den Leichen der Frommen abzuwehren. Eine vertrocknete Leiche war darum nicht unrein, aber — wie wir sahen — auch die Überreste von Daêvayasnern oder ahrimanischen Tieren nicht, in welchem Zustande sie sich auch befinden mochten. Die Atharvans haben den fremdartigen Brauch, selbst die Leichen von teuren Verwandten reifsenden Tieren preiszugeben, als eine Konsequenz ihres dualistischen Systems hingestellt, welches als Pflicht auferlegte, jede Berührung mit der Welt Aṅra mainyus zu vermeiden [1]). Aber es ist aller Grund zu der Annahme vorhanden, dafs die Iranier ihn von den Ureinwohnern des Landes übernommen haben, weil man Spuren desselben noch bei manchen nichtarischen Stämmen der Umgegend und, nach der bekannten Geierstele von Telloh, auch schon bei den Sumeriern, oder wie die ältesten nichtsemitischen Babylonier immer heifsen mögen, findet. So berichtet Strabo [2]) von den Kaspiern, die er

1) Die zarathustrischen Theologen fühlten wohl, dafs ihr System in seinen äufsersten Konsequenzen nicht durchzuführen war. Deshalb werden zufällige Verunreinigungen durch Vogel, Hund oder Wolf, oder durch den Wind für unschädlich erklärt, Vend. 5, 1—4, und hatte man die Regel herausgefunden, dafs, was trocken ist, sich nicht vermengt mit dem Trockenen, „denn sonst würde die gesamte stoffliche Welt ganz und gar schuldig sein und alle Wesen ungefähr würden zu Grunde gehen". Man kann, selbst rein und mit den besten Absichten, doch unwissend, die Drukhš kommen lassen, d. h. Unreinheit befördern, z. B. durch das Angebot befleckten Wassers beim Opfer oder durch das Herbeitragen schlechten Weihwassers in der nächtlichen Finsternis; yô upu-nakhturuša tãthaêšu vizaothrãm frabaraiti, Vend. 7, 79.

2) Strabo XI, 790; siehe Rapp ZDMG. XIX, 15. Dafs man auch in Irân das Zerrissenwerden durch Raubvögel besser fand als das durch andere Tiere, geht aus Vend. 6, 44 ff. hervor, wo von den Höhen, auf welchen man die Leichen niederlegte, „durch des Himmels Licht beschienen", gesagt wird, dafs sie „fern von Hund, Fuchs und Wolf" sein müssen, und dies hat auch vielleicht zu der Errichtung der Dakhmas beigetragen, auf denen die Leichen vor diesen Vierfüfsern geschützt

zu den Scythen rechnet, dafs sie ihre Toten in der Wüste niederlegen und von fern beobachten. Werden die Leichen von Vögeln zerrissen, dann halten sie die Toten für glücklich, wenn durch andere wilde Tiere oder Hunde, weniger, aber nicht für unglücklich. Nur wenn sie unangerührt bleiben, finden sie dies sehr beklagenswert. Hieraus ergiebt sich der animistische Grundgedanke: Vögel führen sie gen Himmel, Hunde nach dem Todesgott; werden die Leichen aber von den Boten des Himmelsgottes wie des Todesgottes gleichmäfsig verschmäht, dann steht dies gleich mit der Vorenthaltung eines ehrlichen Begräbnisses bei solchen Völkern, die ihre Toten begraben, mit anderen Worten, dann müssen die Seelen dieser Unglücklichen sich spukend auf der Erde herumtreiben. Man beachte hierbei, dafs auch bei den Ariern der Hund ein Bote des Todesgottes, und dafs bei den Iraniern der Geier eine Schöpfung Mazdas ist.

Indessen auch bei der gröfsten Vorsicht war die Befleckung mit ahrimanischen Schöpfungen nicht immer zu vermeiden, namentlich nicht bei der Besorgung der Leichen. Und war dies geschehen, dann mufsten die Reinigungsmittel angewendet werden, wie das Gesetz sie ausführlich beschrieb. In manchen Fällen, z. B. wenn man von einer Menschen- oder Hundeleiche gegessen oder Wasser oder Feuer damit befleckt hatte, war keine Sühne mehr möglich. Aber in der Regel konnte man gereinigt werden.

Die gewöhnlichen Reinigungsmittel sind Wasser, als das Reinste der reinen Schöpfung, Kuhurin (gomez,

---

sind. Vgl. hierzu Brinton, Religion of Primit. Peoples 209, welcher vermutet, dafs dies die älteste Form der Leichenbestattung war, von der er Beispiele bei den Indianern Nordamerikas anführt, und wozu er bemerkt, dafs: „the oldest of all burials yet discovered, those in the caves of the South of France, were of this character, simple ‚seposition‘ as it is called“.

gaômaêza) wegen der Heiligkeit des Rindes, und Erde, aus dem gleichen Grunde. Der böse Geist, bei Befleckung durch Berührung einer Leiche die Drukhš Nasuš, muſs verjagt werden, und da sie jedesmal von einem gereinigten Gliede auf ein noch unreines überspringt, so muſs der Priester in regelmäſsiger Folge, mit dem Haupte beginnend, Glied für Glied des Büſsers besprengen, bis die Drukhš von ihrem letzten Ruheplatze, dem linken Fuſse, vertrieben ist [1]). Es ist notwendig, daſs der Hund Mazdas bei der Handlung gegenwärtig ist und den Befleckten stets ansieht, um durch die magische Kraft seines Blickes die Reinigung zu befördern. Hat der Büſser dann die Gebete aufgesagt, so ist er völlig entsühnt [2]).

Dies war die kleine Reinigungszeremonie, vielleicht eine Reduktion, vielleicht auch der Keim der groſsen Reinigung der neun Nächte (barašnûm nû šaba). Letztere war eine umständliche und langweilige Handlung, die ursprünglich nur für solche bestimmt war, welche eine Leiche berührt hatten, in der Folge aber auch bei anderer Verunreinigung vorgenommen wurde. Sie war besonders heilig, und darum durfte nur ein Befugter, einer der das Mãthra und die mazdayasnische Lehre von einem Meister im Reinigen gelernt hatte [3]), sie verrichten. Denn von ihrem richtigen Vollzuge hing alles ab. Wehe dem Unbefugten, der aus Gewinnsucht wagen würde, dies heilige Werk zu verrichten. Es hat dann nicht nur nicht die erwünschte Wirkung — Sonne, Mond und Sterne leiden darunter, wenn sie einen solchen Befleckten bescheinen müssen — sondern der Betrüger muſs sterben. Die

1) Gerade wie der Brahmane bei der Reinigung eines Lebenden. Siehe Caland, Kaušika Sûtra 7, 17.

2) Vend. 8, 19—22. Von der Reinigung der Speisen und Getränke, des Tischgerätes, des ganzen Sterbehauses und des Weges nach dem Dakhma war bereits die Rede.

3) Yô aṅhaṭ vacô arš-vaco, Vend. 9, 2.

Wohlfahrt und die Ausbreitung des Landes gehen verloren, Seuche und Tod herrschen, solange er das Licht schaut. Ein Ketzer, ein Ašemaogha ist er, und man muſs ihn enthaupten oder den reiſsenden Tieren vorwerfen. Denn erst wenn er so ausgerottet ist und man dann noch drei Tage lang Sraoša regelrechte Haomaopfer dargebracht hat, kehrt die Wohlfahrt ins Land zurück und ist die Sünde gesühnt [1]). Die Gefahr der Erschleichung war in der That groſs, denn die Verrichtung der Zeremonie gab das Anrecht auf einen groſsen Lohn nach festem Tarif, wobei nur die Priester, welche der Reinigung bedurften, mit einem Segenspruch auskommen konnten [2]). Nachdem der Boden sorgfältig vorbereitet war, wurden neun symmetrisch angeordnete Löcher gegraben und um sie herum drei Furchen gezogen, welche das Ganze abschlossen. Dann wurden die ersten sechs, für die Reinigung mit g o m e z bestimmten Löcher durch noch drei Furchen abgesondert, und die drei übrigen, für die Besprengung mit Wasser bestimmten durch wieder andere drei Furchen. Mitten zwischen diesen beiden Reinigungen geschah die durch Einreibung mit Erde. Nach der letzten Wasserbesprengung wurde der Büſsende noch durch Räucherung gereinigt. Der Priester goſs die reinigenden Stoffe in bestimmter Reihenfolge auf die Körperteile des Befleckten und bediente sich dabei eines Löffels mit einem langen Stiel, der aus einem Stocke mit neun Knoten bestand. Dreimal wurde die Handlung wiederholt, jedesmal mit drei

---

1) Siehe Vend. 9, 47—57 und vgl. 41 ff. Bemerkenswert ist, daſs Farg. 3, 14 ff. jemand, der eine Leiche allein getragen hat, mit einer ähnlichen schweren Strafe bedroht wird. In Farg. 9 wird für ihn die Barašnûmzeremonie als ausreichend erachtet. Liegt hier ein Miſsverständnis vor, wie Spiegel will, oder vielmehr, wie mir wahrscheinlicher vorkommt, die spätere Milderung eines alten drakonischen Gesetzes?

2) Vend. 9, 37—41. Nachmals erwartete den dienstthuenden Priester die Fettigkeit des Paradieses, ebendaselbst 43 f.

Tagen Ruhe in strenger Absonderung. Am Ende der neunten Nacht war der Befleckte völlig rein. Man achte auf die Symbolik des 3 × 3, selbst an dem Stocke, an welchem der Löffel befestigt ist. Daſs Gebete dabei gemurmelt wurden, besonders das Ahuna vairya und andere Sprüche, wie Ys. 49, 10ª, versteht sich von selbst [1]).

Denn das mächtigste Sühnmittel bleibt doch für den Mazdayasner das, was überall die Daêvas und Drujas verjagt, das heilige Wort, der Text der Schrift, in erster Linie die Gâthas und die Gebete, welche je nach ihrer verschiedenen Heiligkeit zwei-, drei- oder viermal wiederholt werden muſsten [2]).

Es berührt wohlthuend, nach der Vorführung dieses ganzen magischen Rituals die Mahnung zu lesen: „Reinige dich selbst, o Gerechter! Dies doch ist in der materiellen Welt für jeden die Reinigung dieser seiner eigenen Persönlichkeit, o Gerechter! daſs er sie reinige durch gute Gedanken, Worte und Thaten [3]).“

Die Strafen, welche das Avesta auf Übertretungen setzt, sind Leibesstrafen, eine gröſsere oder geringere Anzahl von Schlägen je nach der Schwere der Missethat, beigebracht mit zwei Werkzeugen, deren Bedeutung und Form uns nicht recht bekannt sind. Später wurden die Schläge durch Geldbuſsen ersetzt. Die Todesstrafe kommt nur selten vor; sie wird fast ausnahmslos bei den schlimmsten Befleckungen, bei grober Unzucht und — bezeichnend für ein priesterliches Gesetz — namentlich bei Ketzern angewandt. Im allgemeinen war das avestische Strafgesetz milde. Nur die geistlichen Strafen

1) Siehe Vend. 9 und die vortrefflichen Erläuterungen von Darmesteter.

2) Bišâ-, thrišâ-, cathrušâ-mrûta. Zu den letzten gehören nur das ahunavairya, das â airyema išyô und das mazda aṭ môi (Ys. 34, 15), zu den vorletzten u. a. das ašem vohu. Siehe Vend. 10, 3–4 und vgl. Farg. 11.

3) Vend. 10, 19. Daêna hier aufzufassen als Persönlichkeit, das eigene Selbst, nicht als „die Religion“ oder „das Gesetz“.

waren bisweilen sehr streng. Einige Sünden, die ziemlich willkürlich herausgegriffen wurden, machten jemanden tanuperetha oder pešôtanu, zu einem Ausgestofsenen, Gebannten, völlig unter dem Interdikt Stehenden, Exkommunizierten. Dieser Begriff bezeichnet den Gegensatz zu dahma, einem rechtmäfsigen Mitgliede der mazdayasnischen Gemeinde [1]), wie ašava den zu ašemaogha. So gebannt zu werden war die schwerste Strafe, die nur auf einen grofsen Frevel folgte. Es gab jedoch auch Grade, Stufen zwischen der Aberkennung gewisser religiöser und bürgerlicher Rechte und dem völligen Verlust aller Rechte mit Verbannung aus der menschlichen Gesellschaft. Zuerst wurde man vom Gottesdienst ausgeschlossen, dann für ehrlos erklärt, dann sieht man sich das Feuer entzogen. Dann, bei fortdauernder Übertretung, wird man aus dem befestigten Dorfe vertrieben und somit nicht mehr gegen den Überfall von Nomaden geschützt. Erst bei dem fünften arduš bringt der Mensch seine Person unter das Interdikt [2]); er wird aus dem Gedächtnis der Menschen verbannt und demnach für moralisch tot erklärt. Darauf folgte dann nur noch der grofse Bann, kraft dessen er aus der mazdayasnischen Religionsgemeinschaft ausgeschlossen und unter schmachvollem Spott weggejagt wurde. Doch kann er auch dann noch Gnade finden und in seine alten Rechte wieder eingesetzt werden, wenn er einen der im Avesta am grimmigsten gehafsten Übertreter oder auch nur einen Daêvayasnan tötet [3]).

---

1) Vend. 12, 1 ff.

2) Pukhdaêciṭ nâ aredušãm tanûm pairyêitê, Vend. 4, 17.

3) Er wird dann vacôurvatiš und ašava, Vend. 7, 53 nach der Pehlewiübersetzung. In Afrig. Gah. 7—12 werden diese sechs Grade der Ausschliefsung oder des Bannes auf künstliche Weise mit den sechs Jahresfesten in Zusammenhang gebracht, was jedoch eine theologische Spielerei ist. Pêšotanusünden werden genannt Vend. 15, 1—8, doch gab es noch mehr. Siehe auch Farg. 4, 53. Geldner, der über diese geistlichen Strafen zuerst volle Klarheit gebracht hat, Studien zum

Etwas Eigenartiges, obschon nur die besondere Form für eine auch sonst vorkommende Idee, ist das Suchen nach einem Gleichgewicht der guten und der schlechten Thaten, der Tugenden und der Sünden, und die Regelung der Strafe, je nachdem das Böse mehr oder minder überwiegt. Bekanntlich huldigten nach Herodot auch die persischen Könige bei ihrer Rechtsprechung diesem Prinzip, und das Avesta kennt die heṅkeretâ, die Bilanz, welche bei der Cinvat̰brücke ermittelt wurde, um festzustellen, ob der Gestorbene für das Paradies reif wäre oder vielleicht wegen des Übergewichts seiner Sünden in die Welt Aṅra mainyus gehörte. Später hat sich daraus die Lehre von dem persischen Fegefeuer, dem Hamêstagân, entwickelt, einer Art neutralem Ort, weder glückselig, noch grauenvoll, wo man das letzte Urteil erwartete [1]).

Wie man sieht, ist das gemischte Sittengesetz der zarathustrischen Priester noch verhältnismäſsig primitiv, die Auffassung der Sünde nicht sehr tief, die Strafe ganz äuſserlich, die Sittenlehre durchaus heteronom und ausgesprochen eudämonistisch. An sich, für die, welche zu der Gemeinschaft gehören, ist es mild und human, aber es dokumentiert sich als ein echt priesterliches durch seinen fanatischen Sektengeist, seine mitleidslose Härte gegen solche, die nicht zur Gemeinde oder zu anderen Sekten gehörten, und namentlich durch seinen unversöhnlichen Haſs gegen die Anhänger des alten Glaubens. Es hat jedoch viel, was es vorteilhaft von anderen antiken Gesetzen unterscheidet, und wiewohl es, gleich diesen allen, keinen wesentlichen Unterschied zwischen sakraler oder

---

Avesta I, 3 ff., vergleicht die übereinstimmenden Strafen bei Galliern, Indern und Germanen und weist darauf hin, daſs pêšotanu auch von den wegen Krankheit, z. B. Krätze, aus der Herde entfernten Tieren gesagt wird.

1) Siehe hierüber Williams Jackson, Yasna 31, § 14, p. 46. Vgl. Herod. 1, 137.

ritueller und sittlicher Reinheit kennt, so verdient doch sein strenges Halten auf Keuschheit, Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe gerühmt zu werden. Es ist das etwas nüchterne und spiefsbürgerliche, aber eminent praktische Gesetz eines kräftigen, gesunden und arbeitsamen Volkes von Bauern und Hirten, das jedoch auch bereit war, seine Unabhängigkeit mit Mut und Beharrlichkeit zu verteidigen. Die scharfe und unwahre Gegenüberstellung von Himmlischem und Irdischem kennt es nicht, noch die Verachtung des Materiellen, welche zu überspanntem Asketismus führt, sondern es bedeutet in gewissem Sinne einen Versuch, den Anforderungen von Natur und Geist gleichmäfsig zu genügen. Staatsgesetz ist das Avesta unter den Achaemeniden sicherlich nicht gewesen; doch kann es schon damals, wenn auch in anderer Form, das als göttliche Offenbarung betrachtete Gesetz einer religiösen Gemeinschaft gewesen sein, das Ideal der Atharvans, an das sich die Gläubigen nicht in jeder Hinsicht gebunden fühlten. Aber was wir sonst über die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze der iranischen Völker wissen, beweist wohl, dafs der Geist dieses priesterlichen Gesetzes nicht ohne Einflufs auf das nationale Leben gewesen ist.

Erst die Arsaciden begannen es als Richtschnur für ihre Handlungen anzusehen, und unter den Sâsâniden wurde es, mit anderen ähnlichen Gesetzbüchern, deren ursprünglicher Text jetzt verloren ist, wenigstens theoretisch als das Grundgesetz des Staates anerkannt, das nicht nur das religiöse, sondern auch das soziale und politische Leben beherrschte[1]).

1) Über den Einflufs der avestischen Religion auf die Sittlichkeit und den damit zusammenhängenden Charakter der Perser, welcher jetzt durch verschiedene Ursachen, Eroberungen, innere Unruhen, auch durch den Mohammedanismus so sehr verdorben ist, vgl. man F. Justi, Geschichte Irans, in Kuhn und Geigers GR. der iran. Philologie II, 395 ff. Einen Vergleich mit der indischen und der hebräischen Sittenlehre giebt er ebendaselbst S. 399, vor allem Anm. 2.

Fünftes Kapitel.

Die Religion unter den Achaemeniden.

---

1. Das Problem.

Nachdem wir die Religion des Avesta kennen gelernt haben, soweit die spärlichen Überbleibsel der alten Urkunden dies erlaubten, stehen wir nun vor der Frage, ob diese Religion die herrschende, und diese heilige Schrift die allgemein anerkannte war im persischen Reiche. Diese Frage gliedert sich in die beiden folgenden: war dies die Religion der Medoperser und der übrigen Iranier unter der Herrschaft der Achaemeniden? und: war es auch die Religion, zu der sich die Könige dieser Dynastie selbst bekannten, die Staatsreligion also wie die Volksreligion?

Es versteht sich von selbst, dafs das Problem gelöst ist, sobald als bewiesen angenommen werden darf, dafs das Avesta, sogar die ältesten Teile desselben, die Gâthas, erst lange nach dem Sturze des letzten Achaemeniden verfafst sind. Man könnte dann unter dieser Dynastie in Irân eine Religion gehabt haben, welche der avestischen einigermafsen glich, und deren Reformation diese war; aber jene hätte der letztgenannten dann bezüglich ihrer Entwickelung und ihres ethisch-religiösen Wertes jedenfalls nicht gleichgestanden. Aber zunächst haben wir gezeigt, dafs die Hypothese von dem späten Ursprung der Avestabücher auf sehr schwachen Gründen ruht, und

zweitens, selbst wenn sie angenommen werden müfste, so würde noch immer die persische Überlieferung bleiben, welche von heiligen Büchern grofsen Umfangs berichtet, die von Alexander teils verbrannt, teils nach Griechenland gesandt wurden. An dieser Überlieferung zweifeln selbst die Vertreter der erwähnten Hypothese nicht, und sie wird bestätigt durch die unleugbare Thatsache, dafs griechische Schriftsteller, wie Theopompus und Hermippus, persische Quellen studiert haben, und dafs dasjenige, was sie daraus mitteilen, in der Hauptsache von der avestischen Lehre nicht verschieden ist. Eine heilige Schrift hat es also gegeben, die in zwei authentischen Abschriften aufbewahrt wurde, mithin offiziell anerkannt war, einen Kanon, dessen verstümmeltes Überbleibsel oder dessen späteres, selbständig verfafstes Surrogat unser Avesta ist. Und wo ein Kanon ist, da ist keine Naturreligion mehr, sondern eine mehr oder minder rein ethische, eine gestiftete, eine nomistische Religion oder wie man sie sonst bezeichnen will, eine Religion, die sich beruft auf eine besondere Offenbarung. Daraus folgt jedoch noch nicht, dafs die avestische Religion im persischen Reiche die allgemein angenommene und die von den Achaemeniden anerkannte Religion war.

Allgemein angenommen, von allen Iraniern bekannt war sie sicherlich nicht. Nicht alle Iranier, nicht einmal alle zu ihrem eigenen Volke gehörenden Unterthanen der Achaemeniden waren Mazdayasner. Das Avesta selbst beweist dies zur Genüge. Man sollte zwar die Berührung mit den Daêvadienern soviel wie möglich vermeiden, es war sogar geraten, wo sie in der Mehrheit waren und die Macht in Händen hatten, gute Äcker und Weiden lieber zu verlassen und in Gegenden, wo der Glaube herrschte, ein Unterkommen zu suchen, als sich dem Einflufs einer so befleckten Umgebung zu unterstellen. Aber die Berührung mit den Ungläubigen konnte doch nicht gänzlich vermieden werden. Wenn

von der Jahi gesagt wird, dafs sie sich Mazdayasnern und Daêvayasnern gleichmäfsig hingiebt, oder wenn der Arzt verpflichtet wird, seine Kunst erst an einigen Daêvadienern zu erproben, so geht daraus hervor, dafs beide in demselben sozialen Verbande nebeneinander lebten, und dafs der Daêvadienst durchaus noch nicht ausgerottet war. Und diese Beispiele könnte man leicht vermehren. Insoweit können wir also E. Wilhelm zugeben, dafs in Irân keine Einheit der Religion herrschte [1]), ebenso wenig allerdings — ich beeile mich, dies hinzuzusetzen — wie in Israel vor dem Exil. Ich gehe sogar noch eine Strecke weiter mit ihm. Viele Stellen im Avesta, meint er, die bisher auf Ungläubige bezogen wurden, müssen von Andersgläubigen, von — nach dem Urteil der Avestaschriftsteller — ketzerischen Mazdayasnern verstanden werden. Namentlich gilt dies von den Ašemaoghas, von welchen u. a. gesagt wird, dafs sie in ihrem Denken und Reden zwar die wahre Lehre bekennen, aber sie nicht durch ihre Thaten zur Ausführung bringen [2]). Das geht also auf ketzerische Priester. Anderswo ist die Rede von einigen, die keinen weltlichen oder geistlichen Herrn anerkennen und doch die Gâthas brüllen (?) [3]). Es gab also verschiedene Sekten

1) In ZDMG. XLIV, S. 144 ff. Wenn er in diesem Aufsatze auf die Daêvayasner hinweist, welche nach Sonnenuntergang Ardvî Sûra Anâhita Opfer brachten, und hinzufügt, „also einer unzweifelhaft irânischen Gottheit", so ist das nur zum Teil richtig. Siehe oben S. 252 ff.

2) Ys. 9, 31. Mãs vaca (mente ac voce) steht hier gegenüber šyaothnâiš. Es ist also eine Kultusverschiedenheit.

3) Yt. 13, 105: gâthrô-rayan̊tãm anahunãm aratunãm. Die beiden letzten Wörter sind deutlich und sind vielleicht eine Anspielung auf das Ahuna-vairya-Gebet: yathâ ahû vairyô athâ ratuš ašâtciṭ hacâ. Die erste Zusammensetzung bietet einige Schwierigkeiten, zunächst die ungewöhnliche Form gâthra für gâtha, was an eine andere Art von Liedern denken lassen könnte. Ferner ist die Bedeutung von rî, wovon man rayan̊tãm ableitet, unsicher, jedenfalls nicht „singen". Mein Kollege Kern, den ich zu Rate zog, nimmt eine Wurzel râ an (die Quantität der Vokale ist im Avesta oft willkürlich),

in Irân, auch unter den Mazdadienern, und das Avesta repräsentiert nur eine derselben. Ich glaube das mit ihm, wenn man auch der Ansicht sein könnte, die zuletzt angeführte Stelle anders auffassen zu müssen. Aber wenn er dann mit einem gewaltigen Sprunge daraus den Schlufs zieht, dafs die Achaemeniden zu einer mazdayasnischen Sekte gehört haben müfsten, welche von der verschieden gewesen sei, die im Avesta ihre heilige Schrift besafs, weil sie niemals eine solche Erhebung des Priesterstandes geduldet haben würden, wie sie hier gelehrt wird, so begleite ich ihn bei diesem salto mortale lieber nicht. Jedenfalls müfste dies erst bewiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht werden. Denn dafs die Achaemeniden nirgends in ihren Inschriften von einem Priester oder von Zarathuštra als Mittlern reden, dafs sie in den Reliefs ihres Palastes als selbst am Altar opfernd ohne priesterlichen Beistand dargestellt werden, dafs sie auch Aňra mainyu nicht nennen, wird schwerlich als Beweis gelten können [1]). Dafs die Bewohner von

die im Skr. immer „bellen", aber im Slav. lajati auch „schimpfen" bedeutet. Ferner vergleicht er Goth. laian „beschimpfen, ausschelten", Altsächs. lâhan (für lâ[j]an), „vituperare", wovon Niederländ. „laken" (tadeln) und „lasteren" (lästern), Gr. λοιδορεῖν. Dann würde es heifsen „die Lieder lästernd, beschimpfend", und folglich würden nicht Ketzer, sondern Ungläubige gemeint sein. Ich möchte jedoch der Bedeutung „bellen", „brüllen" den Vorzug geben: „die ihre Gâthras bellen, herausbrüllen", nicht nach dem richtigen Ritus, also eine Art wilder Mazdayasner.

1) Diese Argumentationen Wilhelms stehen in einem anderen von ihm verfafsten Aufsatze über Königtum und Priesterschaft in Irân, ZDMG XL, 102 ff., in dem zwar richtige Bemerkungen vorkommen, der aber noch weniger überzeugend ist als der andere. Völlig zu verwerfen ist der Versuch von Bang, ZDMG. XLIII, 674, nachzuweisen, dafs die Lehre der Achaemenideninschriften über die Schöpfung durch Ahura Mazda dem Avesta widerspreche. Dazu übersetzt er Vend. 1, 2 nôiṯ kudaṯšâitîm: „nirgends (schuf ich jedoch) Glück". Dies widerspricht nicht nur der Tradition, sondern stimmt auch nicht mit dem folgenden und ist philologisch unhaltbar. Die richtige Übersetzung der Stelle ist sicher: „Ich (A. M.) schuf einen Ort lieblich, wenn er auch keineswegs

West- und Südirän eine andere Form des Dualismus hatten als die der östlichen Landschaften, ist sehr wohl möglich; aber dafs die Religion der eigentlichen Perser vor allem Sterndienst gewesen sei, ist einfach aus der Luft gegriffen.

An Wilhelms Ausführungen sich anschliefsend, geht Franz Cumont [1]) noch einen Schritt weiter. Die Religion der Achaemeniden soll nach ihm rein naturalistisch, und das Avesta, wann es dann auch geschrieben sein möge [2]), ihnen unbekannt, wenigstens keine Richtschnur des Glaubens für sie gewesen sein, sondern nur im Osten und Norden von Irân Geltung besessen haben. Der Grund, auf welchen er sich stützt, ist folgender. Bislang betrachtete man die Mithrasmysterien, welche sich aus Westasien nach Europa verbreiteten, als eine Abart des avestischen Zarathustrismus. Dies mufs umgekehrt werden. Der Mithra der Mysterien ist im Grunde genommen — denn in den Kult der Mysterien sind babylonische und andere fremde Elemente aufgenommen — der echte altiranische und mithin der der persischen Mazdayasner, namentlich der Achaemeniden, der Mithra des Avesta dagegen der

bezaubernd war", nämlich, wie die Fortsetzung lehrt, für die eigenen Bewohner lieblich, obschon er an sich niemanden anlocken würde. Dafs Mazda nirgends Glück geschaffen haben soll, steht in direktem Widerspruch zu der gesamten Glaubenslehre des Avesta.

1) In seinem übrigens so vortrefflichen Werke: Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, Bruxelles, t. II, 1896 (Textes et monuments); t. I, 1899 (Introduction). * Der Hauptteil desselben ist auch in deutscher Bearbeitung erschienen: Die Mysterien des Mithra. Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. Leipzig 1903.

2) Die Darmesletersche Hypothese sagt ihm wohl zu, aber er durfte sie doch nicht als Beweismittel gebrauchen, obschon er eine Thatsache gefunden zu haben meint, welche sie bestätigt, nämlich dafs die kappadocischen Magier kein heiliges Buch besafsen. Er vergifst, dafs nach Pausanias 5, 27, 5, den er selbst anführt, in den kleinasiatischen Tempeln Anâhitas allerdings liturgische Bücher waren. Und thatsächlich werden die meisten Magier wohl nicht aus dem Gedächtnis gesprochen haben.

jüngere, unter dem Einflufs der ethischen Reform gänzlich veränderte Gott, welchen man in Persien und Grofsmedien nicht kannte, wenigstens nicht verehrte.

Um seine Behauptung zu beweisen, sucht er nun zu zeigen, dafs das, was wir von der Religion der Achaemeniden wissen, gerade mit der Lehre der Mithrasmysterien übereinstimmt, und zwar hauptsächlich da, wo diese Lehre von der avestischen abweicht. Beide kennen nur Ahura Mazda mit den Göttern; beide geben Mithra den ersten Platz nach dem Hauptgott und verbinden ihn mit Anâhita oder der Mutter der Götter; beide schweigen über die Ameša speñtas und Aṅra mainyu, ausgenommen da, wo die Mysterien dem letztgenannten religiöse Huldigung darbringen. Dies harmoniert mit dem, was wir bei Herodot und Strabo über die persische Religion finden. Nach ihnen ist diese Religion ebenso naturalistisch wie die der Mysterien, der Himmelsgott ist der Gemahl der Muttererde (als ob er das im Avesta nicht wäre!); Feuer, Wasser, Erde, Sonne, Mond, Sterne und Winde sind die vornehmsten Gegenstände der Verehrung, und keine Personifikationen von abstrakten Begriffen gehen ihnen vorauf, wie das in der ethischen Religion des Avesta der Fall ist. Im Kultus der gleiche Unterschied. Das Avesta kennt nur das Haomaopfer (immer das jüngere Avesta, die Gâthas nicht), und bei Herodot und Strabo (?) wird es nicht genannt, ebensowenig als es in den Mithrasmysterien bekannt war. Die Achaemeniden sowohl wie die mazdayasnischen Könige von Pontus und Armenien begraben ihre Toten, das Avesta verbietet dies auf das strengste, und Herodot sagt, dafs nur die Magier es nicht thäten. Von der Erklärung, dafs nur die dürren Gebeine beigesetzt wurden, will er nichts wissen und meint, dafs dies erst bei den Parthern üblich gewesen sei [1]).

1) Er vergifst, dafs auch im Avesta ausdrücklich gestattet wird, über den Gebeinen ein Grabmonument, selbst von Stein, zu errichten,

Dies führt ihn zu einem doppelten Resultat, von dem man das eine acceptieren kann, ohne dem anderen ebenfalls beizupflichten. Das erste ist dieses: Die Mithrasmysterien verbreiteten sich nach dem Westen von Kleinasien aus. Aber sie sind dort nicht entstanden, und die neuen Bestandteile, die sie in Kappadocien aufgenommen haben, sind unbedeutend. Als sie hier eingeführt wurden, waren sie bereits ein organisierter Kultus mit einer feststehenden Überlieferung. Dies mufs unter der Regierung der Achaemeniden geschehen sein, denn die Einwohner von Hierocaesarea behaupteten sogar, dafs ihr Tempel der Diana Persica schon von Cyrus geweiht wäre, und Berossos erzählt von einem durch Artaxerxes I. in Sardes gestifteten Anâhitatempel. Jedenfalls bestand er dort schon vor der Eroberung Alexanders, und später thaten die persischen Könige von Kleinasien alles, was sie konnten, um zu beweisen, dafs sie die echten Abkömmlinge der Achaemeniden wären. Selbst der semihellenische Antiochus von Kommagene erbaute Tempel für Zeus-Oromazes, Apollo-Mithra und Hêraklês-Artagnês (Verethraghna), die er verehrte nach der Väter Weise und deren Priester er wie die persischen kleidete. Nach Kleinasien sind die Mysterien aus Babel gekommen. Schon gegen das Ende des altpersischen Reiches waren Magi nicht nur dort angesiedelt, sondern sie hatten sogar den Vorrang vor den Chaldaei. So war für die Römer und die Griechen Mithra selbst ein mesopotamischer Gott geworden [1]). Kurzum, der persische Mazdaismus verbunden mit chaldäischer Astrolatrie hat den Mithriacismus hervorgebracht. Die Mithrasmysterien im römischen Reiche sind also die rechten Nachkommen des Mazdaismus, wie er in Babylonien unter den letzten Achaemeniden ausgeübt wurde. Auch wenn man dieser

---

siehe oben S. 341, und dafs das uzhdânem von Vend. 6, 44 als astodânem erklärt wird, siehe ebendaselbst Anm. 2.

1) „Belus minor qui et Methres" (Serv.).

Darstellung beistimmt, und in der Hauptsache ist sie sicher richtig, so ist damit noch nicht bewiesen, dafs die Religion der Achaemeniden in Persien dieselbe war wie die der Mithrasmysterien, immer abzüglich der damit verbundenen chaldäischen Astrolatrie.

Der zweite Schlufs, den Cumont zieht, und der meiner Meinung nach nicht völlig mit dem ersten übereinstimmt, lautet nun folgendermafsen. Der Mithriacismus ist nicht, wie man bisher allgemein annahm, eine Abart des avestischen Zarathustrismus. Er hat sich neben ihm und unabhängig von ihm entwickelt. Beide sind zwei nebeneinander stehende Variationen der antiken Religion der iranischen Stämme, und der occidentalische Mazdaismus ist dem Alten treuer geblieben als die sâsânidische Religion mit dem Avesta [1]). Sein Charakter ist primitiver und naturalistisch. Das Avesta ist daher nicht der prototype épuré des Mithriacismus, wieviel Überbleibsel des alten Glaubens, welcher der zarathustrischen Reformation voraufging, es auch enthalten möge, und durch die Vergleichung beider wird man vielleicht zur Kenntnis der alten naturalistischen Religion der Iranier gelangen können.

Diese Ansicht mufs ich bestreiten. Schon jetzt mufs ich bemerken, dafs der avestische Mithra, der eng mit Ahura verbunden ist, wie der vedische Mitra mit dem grofsen Asura Varuṇa, weder ethischer noch weniger naturalistisch ist als der letztgenannte. Schon als Indoarier und Persoarier noch nicht auseinander gegangen waren und Mithra gleichsehr verehrten, mufs dieser also schon die ethische Bedeutung gehabt haben, die er bei den beiden Stämmen nach der Trennung behielt, und die ihn später, obschon er ein Daêva war, einen so hohen Rang im Mazdaismus einnehmen liefs. Wenn also auch

1) Hier schimmert wieder die Neigung durch, das Avesta in die Zeit der Sâsâniden herabzusetzen.

die Westiranier unter den Achaemeniden noch nicht zum Zarathustrismus bekehrt waren, so konnte ihr Mithra doch kein reiner Naturgott mehr sein, sie müfsten denn von dem Glauben ihrer Väter abgefallen sein. Ferner vergesse man nicht, dafs die ältesten Achaemeniden der jüngeren Linie nur Ahura Mazda und weder Mithra noch Anâhita erwähnen. Das thut, wie wir sehen werden, erst Artaxerxes II., und dafs er etwas Neues in die Religion einführte, wissen wir von Berossos. Daraus den Schlufs zu ziehen, dafs eine naturalistische Mithraverehrung schon die Religion seiner Vorgänger und die älteste in Irân gewesen sei, ist durch nichts gerechtfertigt. Ich behaupte darum nicht, dafs der Mithras der Mysterien gerade eine Abart des avestischen wäre — dieser kann in Babel unbekannt gewesen sein —, aber wenn er ein reiner Naturgott war, dann ist er dies aufserhalb Irâns geworden, und zwar durch Degeneration des iranischen, der kein reiner Naturgott gewesen sein kann, weil nicht einmal der arische noch ein solcher war.

Dies nur vorläufig. Wir müssen nun ermitteln, was die Griechen über die iranische Religion im allgemeinen berichten, dann, was mit einiger Wahrscheinlichkeit über die Religion der ältesten Linie der Achaemeniden gesagt werden kann, endlich, was wir aus ihren eigenen Inschriften und aus den Mitteilungen der klassischen Schriftsteller über die Religion der jüngeren Linie feststellen vermögen.

2. Die Religion der Iranier im allgemeinen nach Herodot und anderen griechischen Schriftstellern.

Herodot hat in einigen Kapiteln seines ersten Buches (131—240) eine verhältnismäfsig ausführliche Beschreibung der persischen, d. h. der im persischen Reiche herrschenden Religion gegeben, welcher mit Recht grofser Wert beigelegt wird, die man jedoch in der letzten Zeit zu sehr geneigt ist kritiklos zu übernehmen und gegen das

Zeugnis der einheimischen Quellen auszuspielen. Es ist sehr die Frage, ob er die medopersische Religion aus eigener Anschauung gekannt hat, mit Ausnahme dessen, was er in Kleinasien, vielleicht in Babylonien davon gesehen haben kann, was jedoch kein reiner Mazdaismus war. Was er vom Hörensagen hatte, hat er offenbar nicht immer richtig verstanden. Dafs er Mitra für eine Göttin hält, welche in später Zeit durch die Perser von den Arabern und den Assyrern übernommen und mit der Urania der Griechen, der Mylitta (?) der Assyrer und der Alitta der Araber identisch sei — woraus erhellt, dafs er den Gott mit Anâhita verwechselte — ist ein so grobes Versehen, dafs es wohl im stande ist, das Vertrauen auf seine Genauigkeit zu erschüttern. Es ist um so seltsamer, als er selbst einen Mithradates als Zeitgenossen des Astyages nennt. Und Mithra ist ein von altersher von Indern und Iraniern verehrter, für die Perser ein nationaler Gott, und aus diesem Grunde sogar im Avesta auf das engste mit Ahura verbunden, was — wie wir sahen — schon vorzarathustrisch gewesen sein mufs. Nicht viel besser macht er seine Sache, wenn er erzählt, dafs die Perser auf den Gipfeln der höchsten Berge dem Zeus (*Δία*) opferten, und dafs dies der Name sei, den sie dem ganzen Umfange des Himmelsgewölbes gäben. Soviel Worte, soviel Irrtümer. Die Perser waren ein viel zu praktisches Volk, um auf den Gipfeln der höchsten Berge zu opfern; das überliefsen sie ihren mythischen Paradhâtas, Haošyaṅha und Yima. Vielleicht hatte Herodot davon etwas gehört, ohne es zu begreifen. Sie mögen in bildlicher Rede den Himmel das Kleid ihres Gottes genannt haben, wie er für die Hebräer der Thron Jahves war, aber sie beteten den Himmel ebensowenig an, als diese es thaten. Hat er den Namen Oromazes, der doch den Griechen schon früh bekannt war, nicht gekannt oder ihn, wie er mit fremden Götternamen mehrfach that, absichtlich verschwiegen? Jedenfalls hat er von

seinem Wesen nichts begriffen. Und nun sollten wir auf Grund dieser absurden Mitteilung zu der Annahme gezwungen sein, daſs die Religion im altpersischen Reiche noch reiner Naturdienst war? Wenn wir nicht glücklicherweise aus dem Munde der Achaemeniden selbst, von Darius I. ab, vernommen hätten, daſs sie Auramazda, den Schöpfer von Himmel und Erde, verehrten, dann würde man uns jetzt gewiſs noch auf die Autorität Herodots hin weismachen wollen, daſs der ganze Mazdadienst ihnen fremd war [1]). Wenn er nun weiter sagt, daſs die einzigen Götter, deren Anbetung von alten Zeiten her zu den Persern gekommen sei, die Naturgottheiten Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde seien, dann hat er gut gehört, obschon es nicht ganz richtig ist, denn der Zarathustrismus hat diese alten Objekte der Verehrung assimiliert, aber dann will er dies doch sicherlich selbst nicht buchstäblich verstanden wissen, weil er an einer anderen Stelle [2]) von königlichen (θεοὶ βασιλεῖοι) und vorväterlichen (πατρῷοι) Göttern spricht. Herodot sowohl wie die Achaemeniden schweigen von den Ameša spentas, von den Fravašis und dem Haomadienste. Aber schon Äschylus muſs etwas von diesem heiligen Tranke gehört haben. Denn wenn er in seinen „Persern" [3]) den Schatten — sei es die Uruva oder die Fravaši — des Darius durch die Ältesten anrufen läſst, und Atossa ihn durch die Darbietung eines Trankes zum Leben zurückbringen will, so ist dieser Trank kein Blut, wie bei Griechen, sondern ein Gemisch von Milch, Honig, Wein

1) Wie Herodot sich auch in anderen Punkten irrt, ist bekannt. So wenn er sagt (134), daſs bei den Medern jeder über seinen Nachbar herrschte, und die Perser diese Anarchie nachgeahmt hätten. Vom Reiche des Darius und seiner Nachfolger konnte das doch wahrlich nicht gesagt werden. Was er (139) über die Namen der Perser faselt, zeugt von vollständiger Unwissenheit.

2) 5, 106.

3) Aesch. Pers., 609—615.

und reinem Wasser, also gerade der gemischte Haomatrank, der den Nichtpriestern gereicht wurde, abgesehen davon, dafs der griechische Dichter natürlich in dem berauschenden Tranke Wein erblickt hat. Auf die Ameša speñtas, die, wie man weifs, Plutarch schon ziemlich genau bekannt waren, kommen wir später zurück. Aber aus den oberflächlichen Mitteilungen über die Götterlehre der Perser seitens eines Schriftstellers, der sich über die Grundlage dieser Lehre und über einen der wichtigsten Yazatas in einem so groben Irrtum befand, zu schliefsen, dafs der Mazdaismus der Achaemeniden reiner Naturdienst gewesen sei, ist nicht gestattet [1]).

In den genannten Kapiteln erwähnt Herodot auch nicht den Glauben der Perser an die Auferstehung, obwohl man in einer anderen Stelle (3, 62) eine Anspielung auf dieses Dogma zu finden meint. Sicher ist es, dafs Theopompus, der u. a. von Diogenes Laertius und Plutarch angeführt wird, davon wufste [2]).

Auch was Herodot über den Kultus der Perser sagt, ist ebenfalls ein Gemisch von Wahrheit und Irrtum. Ihm oder seinem Gewährsmann (Hecataeus?) ist namentlich der Unterschied zwischen dem persischen und dem griechischen Kultus aufgefallen, und er läfst dies geflissentlich hervortreten. Er hat recht, dafs die Perser ihre Götter nicht gern anthropomorphisch vorstellen, denn die Bilder, welche sie hatten, und selbst die symbolische Abbildung des höchsten Gottes oder seiner Fravaši zu Persepolis sind ausländischen Ursprungs. Aber dafs sie

1) Mithra hat er wahrscheinlich mit der Sonne verwechselt, denn wenn er 1, 138 Aussatz eine Strafe für „Übertretung gegen die Sonne" nennt, so erkennen wir in dieser die Sünde des mithrôdrukhš. Sollten sich in den Heroën, welche sowohl Herodot als Xenophon in der Kyropädie von den persischen Königen verehren lassen, die Fravašis verbergen? Sicherlich wenigstens die Paradhatas und Paoiryô-ṭkaêšas, die im Farvardin-Yašt aufgezählt werden.

2) Siehe Windischmann, Zorastr. Studien, 232 ff. und die dort angeführten Stellen.

den Gebrauch von Tempeln und Altären als Wahnsinn betrachteten, wie Herodot behauptet, ist eine thörichte Übertreibung. Die Reliefs zu Persepolis stellen den König einem Feueraltar gegenüber stehend dar, und wie sollte auch in aller Welt Feuerdienst möglich sein ohne irgend welchen Altar, wäre er selbst von Asche, wie der alte Zeusaltar zu Olympia, oder von Erde oder von unbehauenem Stein? Tempel wie die griechischen hatten die Perser gewifs nicht, wohl aber, wie wir sehen werden, Gotteshäuser, wahrscheinlich Häuser für das ewige Feuer. Und die Göttin, welche Herodot Mitra nennt, hatte ihre Tempel und Bilder nicht nur in Kleinasien und Armenien, sondern sogar in Ekbatana. Die Beschreibung, welche er dann von dem persischen Opfer giebt, ist so voller Widersprüche, dafs er selbst keine klare Vorstellung davon gehabt haben kann. Zu dem, wodurch sich diese Opfer von den griechischen unterscheiden, gehört, dafs sie keine Kränze (*στέμματα*) gebrauchen und kein Feuer anzünden; und in Einem Atem sagt er, dafs der Opfernde seinen Turban mit Myrten bekränzt, und dafs das Opfertier geschlachtet und gekocht wird. Der Magus, ohne den die heilige Handlung nicht vollzogen werden darf, singt dabei eine Theogonie — und sie verehren eigentlich keine Götter als die Himmelskörper, die Elemente und den ganzen Umkreis des Himmels, wovon doch schwerlich eine Theogonie zu geben ist. Dafs sie nicht erst als Zarathustrier, sondern schon von altersher Opfersprüche und Opfergesänge hatten, wie alle Arier, scheint er nicht gewufst zu haben. Aber er ist sicher wiederum gut unterrichtet, wenn er beschreibt, wie die Stücke des Opfertieres auf das weichste Kraut (das Kuçagras der Inder, die barhiš, ursprünglich auch wohl ausgebreitete baresman-Zweige bei den Persern) niedergelegt und nach einiger Zeit des Wartens von dem Opfernden mitgenommen und gebraucht wurden, wie es ihm beliebte — die Tafel für die Götter, die, nachdem sie sich daran ge-

sättigt, das materielle Teil für die Menschen übrig liefsen, von welchem, was Herodot nicht erwähnt, auch die Priester wohl das Ihrige genommen haben werden. Auch das ist richtig, dafs man nicht für sich selbst allein beten durfte, sondern für alle Perser und den König. Es ist eins der Opfer, welche neben dem Haomaopfer noch manchmal im Avesta erwähnt werden, und zwar als besonders alten, in Yazatas umgewandelten Göttern geweiht, bei denen dann aber natürlich von den Weltherrschern oder von Ahura Mazda selbst die Opfertiere zu Tausenden geschlachtet wurden [1]).

Viel besser ist der griechische Geschichtschreiber seiner Aufgabe gewachsen, wenn er die eigenartigen Sitten und Gebräuche der Perser schildert, und hier gerade stimmt das von ihm Mitgeteilte mit dem überein, was wir aus den einheimischen Quellen wissen, auch mit den Berichten anderer klassischer Schriftsteller. So, wenn er von ihrer Keuschheit in Gegenwart anderer spricht [2]), von ihrer Wahrheitsliebe [3]), ihrer Milde bei der Bestrafung von Vergehen und der Behandlung der Sklaven [4]), so dafs ein Vater- oder Muttermord bei ihnen zu den Unmöglichkeiten gehörte [5]); von ihrer Besorgnis, Flüsse, die sie vorzugsweise verehren, auf irgend eine Weise zu verunreinigen [6]). Das alles hat seine Parallelen

---

1) Was Rapp, ZDMG. XX, 80—91 aus klassischen Autoren über den persischen Kultus gesammelt hat und was er selbst über diesen Gegenstand bemerkt, verdient noch immer zu Rate gezogen zu werden, natürlich mit der nötigen Kritik.

2) 1, 133, vgl. Vend. 18, 90 und siehe vor allem auch Xenoph. Kyrop. 1, 2, 16; 8, 8, 8 und vergleiche Rapp a. a. O. S. 114 ff.

3) 1, 136, mit der Erziehung in Verbindung gebracht. Auch 3, 72. Siehe Stellen aus Xenophon, Strabo, Plato (Alcibiades) und anderen bei Rapp a. a. O. S. 103—107.

4) 1, 137, vgl. oben S. 349 f. Merkwürdig ist, dafs im Avesta von eigentlichen Sklaven nicht die Rede ist.

5) Siehe hierüber Rapp a. a. O. S. 111 ff.

6) 1, 138.

im Avesta. Bemerkenswert ist auch, was Herodot hinzusetzt, dafs sie das, was ihnen nicht zu thun erlaubt ist, auch nicht sagen dürfen, wobei man von selbst an den grofsen Wert denkt, welchen das Avesta neben gutem Denken und Handeln dem guten Reden beilegt [1]).

Natürlich hat die bei den Iraniern übliche eigentümliche Art und Weise der Bestattung die Aufmerksamkeit der Alten auf sich gezogen. Die Furcht, durch eine Leiche verunreinigt zu werden, ging so weit, dafs Darius I. kein Thor durchreiten wollte, über dem sich eine Leiche befand [2]). Herodot erzählt, dafs keines persischen Mannes Leichnam begraben wird, bevor er von einem Vogel oder einem Hunde zerrissen ist. Aber sie wollen nichts davon wissen und verhehlen es am liebsten. Nur die Magier thun es offen, und erst, nachdem die Zerfleischung stattgefunden hat, wird der Überrest in Wachs einbalsamiert und begraben [3]). Nach Strabo jedoch begruben die Magier überhaupt nicht, und er wird wohl recht haben. Er weifs sogar zu erzählen, dafs die Magier zu diesem Zwecke eine eigene edle Hunderasse hielten, und Cicero sagt dasselbe von den Hyrkaniern [4]). Man hat hierbei natürlich anf die Gräber der Achaemeniden verwiesen, um darzuthun, dafs das Avesta entweder noch nicht existierte oder bei den alten Persern keine bindende Kraft besafs. Wir müssen später hierauf zurückkommen, bemerken aber schon jetzt, dafs das Avesta selbst die Sammlung und Beisetzung der Gebeine gestattet und darüber klagt, dafs in manchen Gegenden, die übrigens Mazda angehörten, das Begraben und selbst das Verbrennen von Leichen noch vorkam [5]).

1) Ebendaselbst *ἅσσα δέ σφιν ποιέειν οὐκ ἔξεστι ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.*

2) Herod. 1, 187.

3) *κατακηρώσαντες ... γῇ κρύπτουσι.* Wozu dieses Einbalsamieren von abgenagten Gebeinen in Wachs dienen sollte, ist unklar.

4) Siehe die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 54 ff.

5) Vend. 1, 13 und 17. Rapp a. a. O. S. 55 ff., meint, dafs man

Ungenau ist Herodot wieder, wenn er sagt, dafs die Magier sich nicht nur von den ägyptischen Priestern, sondern von allen Menschen dadurch unterschieden, dafs sie alle Tiere töteten, nur Hunde und Menschen nicht, und selbst Vergnügen daran fänden, so viele Ameisen, Nattern und andere fliegende und kriechende Tiere zu vernichten wie möglich — denn sie werden doch keine ahurische Tiere getötet haben, abgesehen von denen, welche zum Opfer und zur Speise dienen sollten. Im übrigen aber ist die Ausnahme der Hunde und die Nennung von Ameisen und Nattern rein avestisch. Zugleich liegt hier ein Beweis dafür vor, dafs dem griechischen Autor, obwohl er von Ahriman und seinen bösen Geistern nicht spricht und der Dualismus der Perser als Lehre ihm nicht bekannt gewesen zu sein scheint, doch die aus diesem sich ergebende Praxis nicht entgangen ist.

Über die Magier geben uns die einheimischen Quellen keine Aufklärung [1]), abgesehen davon, dafs in den Inschriften des Darius Hystaspis Gaumâta der Maguš genannt wird, wodurch die Existenz einer solchen Kaste in Medopersien feststeht. Alles, was wir von den Magiern wissen können, mufs aus occidentalischen Quellen geschöpft werden. Herodot nennt sie einen medischen Stamm [2]), was wohl als eine abgeschlossene Kaste wie die brahmanische aufzufassen ist und auch wohl mit dem

---

die Sitte des Zerfleischenlassens nur in Ostirân allgemein befolgte, dafs die Magier getreulich an ihr festhielten, übrigens aber Perser und Meder von ihr abwichen. Herodot sagt jedoch deutlich, dafs alle es thaten, aber sich dessen schämten, und nur die Magier dafür eintraten. Ed. Meyer, GA. I, § 444 urteilt, dafs Herodot seinen Gewährsmann nicht verstanden, und dieser ihm nur etwas von dem vieräugigen Hunde erzählt habe. Aber wie kam er denn auf die Vögel? Weit eher sollte man bei der edelen Hunderasse, von der Strabo und Cicero sprechen, an ein solches Versehen denken. Siehe auch Maspéro, Hist. Ancienne, III, 589, n. 8 und was er dort über Dieulafoys und Malcolms Funde sagt.

1) Siehe oben S. 109 f., worauf wir jedoch später zurückkommen.

2) I, 101.

Stamme der Leviten verglichen werden kann. Sie waren wohl nicht alle Priester, aber besafsen doch das ausschliefsliche Anrecht auf die Priesterwürde, denn in Medien und Persien durfte keine religiöse Handlung, ausgenommen natürlich den häuslichen Kultus, ohne sie verrichtet werden. Bei Astyages fungieren sie als Traumdeuter, und als ihre Vorhersage nicht zutrifft, läfst der König sie spiefsen [1]. Anderswo läfst Herodot sie den Versuch machen, durch Beschwörungen einen Sturm abzuwenden [2]. Aber dennoch werden sie niemals von Griechen oder Römern, selbst nicht von hellenistischen und byzantinischen Schriftstellern, mit Wahrsagern oder Zauberern auf eine Stufe gestellt. Die Magie Zoroasters (des Propheten) des Oromazes ist der Dienst der Götter, und das persische Magus ist das lateinische sacerdos [3]. Noch in sehr später Zeit werden sie von den Bestunterrichteten streng von den Chaldäern unterschieden, die ihnen selbst in Babel unter den Achaemeniden den Vorrang abtreten mufsten; wenn sie auch im Occident von solchen, die weniger Bescheid wufsten, meist miteinander verwechselt wurden. Man sagt, aber es ist höchst zweifelhaft, dafs der König in ihren Orden aufgenommen werden mufste, und dafs er schon als Kronprinz von ihnen unterwiesen wurde, was sehr wohl möglich ist. Ebenso unsicher ist, ob sie im altpersischen Reiche schon in verschiedene Klassen geteilt waren, von denen die höheren sich eine strengere Enthaltsamkeit auferlegten [4]. Zarathustrisch klingt dies jedenfalls nicht, aber es könnte ein Überbleibsel aus der vorzarathustrischen Magie sein. Nach Xenophon soll Cyrus der Grofse

1) 1, 107 f. *οἱ τῶν μάγων ὀνειροπόλοι*, und 128. Vgl. Strabo 15, p. 1045.

2) 7, 191.

3) Diog. Laert. Prooem. 6, Plato, Alcib. 1, p. 122 A, Apulejus, De Magia 25.

4) Porphyrius, De abstinentia 4, 16.

die Priesterschaft und den Kultus der Magier von den Medern zu den Persern gebracht haben [1]), was sicher einen historischen Grund hat, obschon es in dieser Form nicht ganz richtig sein mag. Die Perser werden doch auch wohl vor Cyrus ihre Priester gehabt haben, sei es nun, dafs sie bei ihnen auch Magier hiefsen oder nicht, und nach Cyrus ist noch manchmal von persischen Magiern die Rede. Diese können jedoch zwar von medischer Abstammung, aber seit einigen Generationen in Persien angesiedelt gewesen sein. Wir tappen hier im dunkeln. Nur ist sicher, dafs Pasargadae [2]), der von Cyrus gegründete heilige Ort, wo er auch begraben ist, ein Mittelpunkt für den Kultus der Magier war, die dort die Könige von Persien weihten und besondere Vorrechte genossen. Unzweifelhaft waren sie im altpersischen Reiche hoch geehrt und besafsen grofsen Einflufs, aber die Könige liefsen sich doch nicht ganz von ihnen beherrschen und trugen kein Bedenken, bisweilen viele von ihnen zusammen hinrichten zu lassen, wenn sie auf diese erzürnt waren. Ihre goldenen Tage begannen aber erst seit der parthischen Herrschaft, und unter den Sâsâniden waren sie übermächtig im Staate [3]).

Ziehen wir das Resultat aus dem, was wir von den Alten über die Religion der Medoperser hören — von der der Ostiranier konnten sie nicht viel wissen — dann ist nicht zu leugnen, dafs das meiste mit der Religions- und Sittenlehre, die wir aus dem Avesta kennen, übereinstimmt. Kann man auch daraus noch nicht schliefsen, dafs dieses Avesta schon unter den Achaemeniden als

---

1) Cyrop. 8, 1, 23. War es vielleicht eine Einführung des Mazdaismus, den die medischen Magier angenommen, während die persischen sich noch nicht zu ihm bekehrt hatten? Wir können hier nur mutmafsen.

2) Rawlinson zu Herod. 1, 121 erklärt Pasargadae als Parsagadae, eine Form, die noch bei Curtius vorkommt, P a r s a + g â t h u (avest. g â t u) = Stätte, Ort. Geistreich, aber unsicher.

3) Siehe die Stellen bei Rapp, ZDMG. XX, 75.

heilige Schrift anerkannt war, so setzt das, was die Griechen mitteilen, doch eine Lehre und einen Kultus voraus, die mit den avestischen auf das engste verwandt sind. Die Differenzpunkte sind teils aus offenbaren Irrtümern der Berichterstatter, namentlich Herodots, teils daraus zu erklären, dafs unter den mazdayasnischen Priestern keine strikte Einförmigkeit in Vorstellungen und Einrichtungen bestanden haben kann, und das Avesta wohl für die Priester unbeschränkte Geltung besafs, aber dem Volke gewifs nur mangelhaft bekannt war. All' die Observanzen, an welche die Magier — und noch nicht einmal alle — sich gebunden erachteten, werden von den Laien in Persien wohl nicht genauer befolgt sein, als die Laien aller anderen Religionen dies zu thun gewohnt sind.

3. Die Religion der älteren Linie der Achaemeniden.

Über die Religion der älteren Linie der Achaemeniden, des grofsen Cyrus und seines Sohnes Kambyses, sind die Ansichten der Gelehrten sehr geteilt. Mit ebenso grofser Bestimmtheit erklären die einen sie für zarathustrische Mazdayasner, darunter keine geringeren als Eduard Meyer und Nöldeke, wie die anderen sie als Polytheisten, speziell Daêvadiener bezeichnen [1]). Die Schwierigkeit liegt in dem Mangel an Daten. Einen direkten Bericht über die Religion, der sie anhingen, geben uns die Griechen nicht. Wir müssen das, was wir wissen wollen, daher indirekt ableiten aus ihrem Verhalten gegenüber den Religionen der nichtiranischen Völker, welche sie ihrer Herrschaft unterwarfen. Es ist nicht wahrscheinlich, dafs sie in Medien oder Persien Inschriften haben einmeifseln lassen; jedenfalls sind solche noch nicht gefunden. Persepolis, wo die meisten Inschriften der jüngeren Achaemeniden entdeckt sind, war vielleicht noch nicht

1) Zuletzt Gray, Appendix to Williams Jackson, Religion of the Achaemenian Kings, JAOS. XXI, 177 ff.

einmal gegründet, wenigstens residierten sie dort nicht, sondern am liebsten in Susa oder Babel, und Cyrus wenigstens befand sich fast immer mit dem Heere im Felde. Vielleicht wohnten sie bisweilen in Pasargadae, wo Cyrus nach dem einstimmigen Zeugnis der Antike begraben liegt und sein Grab auf Alexanders Befehl mehr als einmal von Aristobul besucht wurde. Nun hat man zwar zu Murghâb, das für die Stätte des alten Pasargadae gehalten wird, einen Pfeiler mit einem Relief gefunden, welches den König mit einem sonderbaren, meist ägyptischen Vorbildern nachgeahmten Kopfschmuck darstellt, und darunter die Worte: „Ich bin Cyrus, der König, der Achaemenide“, die dann auf verschiedenen anderen Pfeilern, doch ohne Bild, wiederholt werden. Aber über seine Religion oder die des Kambyses, von dem das Monument wohl errichtet sein wird, lehrt es nichts. Es ist einfach eine sehr lakonische Grabschrift, in welcher der Fürst nicht einmal, wie in der von griechischen Schriftstellern erdachten, „König der Könige“ genannt wird. Gar nicht zu reden von der Ansicht derjenigen, welche, mit aus dem Grunde, weil dieser Titel fehlt, das ganze Monument samt der Inschrift ihm absprechen und es dem zweiten Sohne des Darius Nothus, dem Bruder des Artaxerxes Mnemon, Cyrus dem Jüngeren zuweisen [1]).

---

1) F. H. Weifsbach, ZDMG. XLVIII, 653 ff. meint, dafs das sogenannte Grab der Mutter Salomos zu Murghâb mit Unrecht für das Grab des Cyrus gehalten worden sei, das man vielmehr in dem heute sogenannten „Gefängnis Salomos“ suchen müsse. Die Pfeiler mit Inschriften in Murghâb hält er für Überreste eines oder mehrerer Paläste des jüngeren Cyrus und vermutet, dafs der mit dem Relief von seiner Mutter Parysatis zu seiner Ehre aufgerichtet sei. Schon früher hatten Lassen, Oppert, in gewissem Mafse auch Spiegel an der Identität von Murghâb und Pasargadae gezweifelt. Jedenfalls gab es in Murghâb Gebäude des Königs Cyrus, der jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der unglückliche Bruder des Artaxerxes Mnemon gewesen ist. Siehe über die Frage H. Kern, Spec. histor. exhib. scriptores graecos de reb. pers. Achaemenidarum monumentis collatos, LB.

Aber dafs Cyrus in Pasargadae, einer Magierstadt, sein Grab und vielleicht einen Palast hatte, ist nicht bedeutungslos. Man müfste sonst annehmen wollen, dafs die Magier — später, wie man mit Sicherheit weifs, die eigentlich medopersischen zoroastrischen Priester — unter seiner Regierung gerade das Gegenteil, nämlich die grimmigsten Widersacher des Mazdaismus und obendrein nicht iranischer, sondern skythischer Herkunft gewesen seien, und dafs Cyrus selbst kein Arier, sondern ein Elamiter, kein König von Persien, sondern nur ein solcher von Anzan oder Anšan, einer elamitischen Landschaft, war [1]). Diese tollen Kapriolen einer Wissenschaft, welche die historische Kritik durch Phantasie ersetzt hat, verdienen keine ernsthafte Widerlegung. In den sogenannten Annalen Nabûnâ'îds, des letzten chaldäischen Königs von Babel, die nicht auf seinen Befehl, wenigstens nicht von ihm günstig gesinnten Tafelschreibern verfafst sind, heifst Cyrus bald einmal König von Anšan, dann wieder von Persien, und als solcher ein kleiner Vasall des Astyages (Ištuvegu), was sicher nicht in geringschätzigem Sinne gemeint ist, sondern wahrscheinlich bedeutet, dafs er nur für einen geringen Teil seines Reiches dem medischen Despoten tributpflichtig war. Er war der zweite seines Namens als Herrscher über dieses Reich, aber ein Nachkomme von Hakhâmaniš, von dem auch Darius sein Geschlecht

---

1855, p. 13 sq., Spiegel, Eran. Altertumskunde II, 293 und 617 ff. AP. Keilinschriften [2], 75 ff. und die dort angeführten Autoren. Es ist zu hoffen, dafs Ausgrabungen in Murghâb die erwünschte Aufklärung bringen werden.

1) Er würde dann Kuraš = kur-aš = Hirt des Landes (vgl. kurigalzu = riêu-biši) geheifsen haben. Der Name würde dann kassitisch sein, was noch nicht dasselbe ist wie elamitisch. Kuruš, wie sein Name im Persischen lautete, ist wie Kambujya rein arisch. Sayce, Fresh light from the monuments, 148 ff., bekämpft die Meinung, dafs Cyrus ein Monotheist gewesen sei, der in Babel als Bildstürmer auftrat, was man aus Jes. 46, 1—2 geschlossen haben soll. Aber wer behauptet das? Siehe auch Billerbeck, Susa, 130.

herleitet, und dieser erklärt ausdrücklich, dafs er ein Arier, Sohn eines Ariers, Perser und Sohn eines Persers sei. Obgleich er vielleicht gewöhnlich in Susa residierte, war Cyrus ebensowenig ein Elamiter als seine Grofsneffen, die sich auch gern dort aufhielten.

Man meint jedoch, dafs seine Haltung gegenüber der Religion der Babylonier und der übrigen unterworfenen Nationen, von der sein eigener, in Babel gefundener Zylinder zeugt, ihn als Polytheisten, als Verehrer nicht einer ethischen Gottheit wie Ahuramazda, sondern von Naturgöttern kennzeichne. Selbst hat er jedenfalls den Text dieser Inschrift nicht verfafst, denn es ist die Frage, ob er überhaupt die Sprache verstand. Es ist ganz wohl möglich, dafs er nicht einmal lesen konnte, wenigstens diese babylonische Keilschrift nicht. Aber er war ein zu kluger Herrscher, um sich nicht Rechenschaft von dem geben zu lassen, was in seinem Namen dem Volke verkündigt wurde. Den Inhalt des Dekretes hat er ohne Zweifel gekannt. Und er läfst zu, dafs die babylonische Geistlichkeit ihn hinstellt als von Marduk zum Befreier seines Volkes und zu der allgemeinen Herrschaft berufen; er läfst zu, dafs man ihn zu einem Verehrer dieses Gottes macht, einem Auserkorenen, der von seiner Hand ergriffen und von ihm auf seinem siegreichen Zuge nach der heiligen Stadt des Gottes gnädig geleitet wurde [1]. Konnte, so fragt man, ein frommer Zarathustrier, ein Mazdayasner dies dulden? Dann läfst er alle Lokalgottheiten von Šumer und Akkad, die Nâbûnâ'îd zum Ärgernis des Herrn der Götter, des Bêl ilâni, Marduk von E-šagila, in Babel zusammengebracht hatte, auf

1) Cyl. l. 12 seq. Vgl. auch l. 22 „dessen Regierung Bêl und Nabû (d. i. Marduk von Babel und Nabû von Borsippa) liebhaben, dessen Königtum sie zu ihrem Wohlbehagen (ana ṭub libbišunu) begehrten“, und l. 23 „weil ich täglich seine Verehrung beobachte“ (aše'a palaḫšu) und weiter passim. Vgl. meinen Aufsatz „Cyrus de Groote en de godsdienst van Babel“, in Mélanges Ch. de Harlez, 307.

dessen Befehl — was natürlich besagen will: der babylonischen Priesterschaft zu Gefallen — nach ihren eigenen Heiligtümern zurückbringen. Dabei giebt er der Hoffnung Ausdruck, dafs die in ihre Ehre und in ihre Wohnung wiedereingesetzten Götter täglich Bêl und Nabû für ihn um ein langes Leben bitten, dafs sie so bei diesen beiden seine Fürsprecher sein und Marduks Segen auf ihn und seinen Sohn Kam̃bujya herabrufen würden [1]). Deutlich tritt hier zu Tage, dafs Cyrus in dem grofsen Gott von Babel den hohen Himmelsherrn und Schöpfer, in den Lokalgöttern aber, deren Recht auf ihre eigenen Heiligtümer er anerkannte, nur untergeordnete Wesen sah, deren Fürsprache er schätzt und die er zwar, wie der avestische Mazdayasner neben Ahura Mazda seine Yazatas, der persische Mazdayasner seine von den Vätern überkommenen lokalen und Familien-Bagas, der römische Katholik seine Heiligen, als eine Art Mittler also, verehrt, aber nicht anbetet. Von Marduk allein heifst es, dafs er ihn fürchtet als seinen Gott. Natürlich mufste nach der Lehre der babylonischen Priesterschaft mit Marduk der Gott von Borsippa, sein Sohn und erster Mittler, der Gott, welcher den Königen das Szepter verleiht, verbunden werden. Aber für den Mazdayasner des Avesta stand Mithra in einer ähnlichen Beziehung zu dem grofsen Ahura, und die Achaemeniden haben, ohne ihren mazdayasnischen Glauben zu verleugnen, dagegen auch keine Bedenken gehabt [2]). Die

1) Cyl. l. 35. Auch hier nennt er sich „der König, der Dich fürchtet" (šarri paliḫika).

2) Gegen diese, von mir schon in dem angeführten Aufsatze in den Mélanges Ch. de Harlez verteidigte Auffassung hat L. H. Gray, JAOS. XXI, 177 ff. Einwendungen erhoben. Seine Argumente haben mich nicht überzeugen können. Er selbst schwächt seine Behauptung, dafs Cyrus ein Daêvayasnan gewesen sei, durch das Zugeständnis ab, dafs die Mafsregeln, welche der König zur Wiederherstellung der fremden Religionen ergriff, politische Gründe gehabt hätten, und durch die Vergleichung mit dem, was Darius Hystaspis, selbst ein unverdächtiger

Exklusivität der Sâsâniden dürfen wir bei den Achaemeniden, namentlich bei den älteren von ihnen, nicht voraussetzen. Selbst als zarathustrischer Gläubiger konnte Cyrus keinen Anstofs nehmen an dem, was ihm hier in den Mund gelegt wurde, noch sein Gewissen dadurch belastet fühlen. Wir besitzen keinen direkten Beweis dafür, dafs er ein solcher gewesen ist. Aber seine Handlungsweise und sein Dekret zu Babel spricht nicht dagegen. Politische Klugheit gebot ihm, die Religion der Nation zu respektieren, deren angesehene Priesterschaft in ihm einen Erlöser von der verhafsten Herrschaft eines Königs begrüfste, welcher den Gott der Götter beleidigt und dadurch allerhand Unglück über das Land gebracht hatte. Vielleicht hat er selbst in Marduk nicht viel anderes gesehen als seinen eigenen hohen Gott unter einem fremden Namen und mit einem anderen, doch ehrwürdigeren Ritus. Möglicherweise haben die Schriftgelehrten Babels ihm diese Vorstellung an die Hand gegeben. Bekanntlich sahen sie in den Göttern ihrer Nachbarn keine anderen als ihre eigenen, nur mit verschiedenen Namen. Jedenfalls ist die von der babylonischen Priesterschaft gegenüber dem neuen Herrscher angenommene Haltung nichts anderes, als was man mit einem glücklichen Ausdruck „priesterliche Diplomatie“ genannt hat [1]).

Mazdayasner, später ebenfalls aus Politik that. Er führt selbst Antiochus Soter an, p. 179 n., der in Babel nicht anders handelte, der zwar ein Polytheist, aber ein Hellene war und nur als Fürst, ebenfalls aus politischen Gründen, Nabû seine Huldigung darbrachte.

1) Th. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte, 22. Mit Recht meint er, dafs das Dekret des Cyrus keinen „historisch Geschulten“ in Verlegenheit bringen sollte. Dadurch, dafs die babylonische Priesterschaft ihn zu einem Bekenner Marduks machte, wird er es noch nicht, ebensowenig wie Kambyses (Darius, Xerxes) und die römischen Kaiser in Ägypten. N. vermutet, dafs das, was er den babylonischen Götzendienst nennt, Cyrus imponiert habe. Ich füge hinzu, dafs er in Elam an solch einen Kultus wohl gewöhnt war.

Sahen die Priester Babels in dem siegreichen Eroberer einen Befreier von dem Joch, unter dem sie seufzten, nämlich der Herrschaft eines Königs, der ihren Gott nicht ehrte, so begrüfsten die von den Babyloniern unterdrückten und ins Exil geführten Völker in ihm den Erlöser aus ihrer Sklaverei. Hat er diese Hoffnung nicht getäuscht, hat er — wie meiner Meinung nach feststeht — Befehl gegeben, sie mit ihren Göttern oder Heiligtümern nach ihrer Heimat zurückzuschicken, dann ist dies auch eine That erleuchteter Politik gewesen, ein Bruch mit der Staatsraison der alten Assyrer und Chaldäer. Wie die babylonischen Tafelschreiber ihn hinstellten als gerufen, auserkoren und geleitet von Marduk, so sagt der hebräische Prophet dasselbe von ihm als dem Berufenen und Günstling Jahves, was mir undenkbar erscheint, wenn er nicht gewufst hätte, dafs dieser Fürst, obgleich er Jahve nicht kannte, bevor dieser ihn rief, kein Götzendiener war, wie die Bedrücker seines Volkes [1]).

Kambyses hat keine persischen oder babylonischen Inschriften hinterlassen, wenigstens sind sie nicht auf uns gekommen, aber ägyptische Inschriften zeugen von ihm, und Herodot hat viel über ihn zu berichten. Es ist wahrscheinlich, dafs er zu Lebzeiten seines Vaters mit dem Unterkönigtum von Babel bekleidet wurde, und er wird dort wohl dieselbe Politik befolgt haben wie Cyrus. An dem Kultus des Nabû scheint er thätigen Anteil genommen zu haben [2]). Was von seinem Zuge nach und seinem Aufenthalt in Ägypten erzählt wird, stellt uns vor grofse Rätsel und ist auf sehr verschiedene Weise erklärt. Es heifst, dafs er anfänglich Psammenites mit grofser Milde behandelte, ihn aber schliefslich tötete,

1) Ausführlicher habe ich dies besprochen in meinem Artikel „Cyrus“ in Cheyne's and Black's Encyclopaedia Biblica.

2) Nabûn.-Cyr. Cyl. Col. III, l. 24 sqq. Die Stelle ist sehr beschädigt, aber dafs Kambyses einen Tempel betrat und Nabû verehrte, ist noch deutlich zu erkennen.

als die Gefahr eines Aufstandes drohte. Er soll aus reiner Rachsucht die Leiche des Amasis verbrannt haben, was Herodot zu der Bemerkung Anlafs gibt, dafs dies sowohl in den Augen der Ägypter als in denen der Perser eine grofse Sünde sei, da die letztgenannten das Feuer für einen Gott hielten und keine menschliche Leiche verbrennen dürften [1]. Er soll ferner eine Expedition nach dem Orakel des Amun-Rê in der Oase gesandt haben, mit dem Auftrage, den dortigen Tempel zu verbrennen. Dann, von einem unglücklichen Zuge nach Äthiopien zurückgekehrt und Memphis in festlicher Freude über die Weihe eines neuen Apis antreffend, soll er dies für Schadenfreude über seine Niederlage gehalten und in seiner üblen Laune dem heiligen Stier eine solche Wunde beigebracht haben, dafs er am folgenden Tage starb [2]. Endlich soll er sich nicht gescheut haben, die Zwergbilder des Gottes Ptah in Memphis zu verspotten und zu verbrennen. Dies ist das Bild, welches Herodot, natürlich auf die Autorität seiner ägyptischen Gewährsmänner hin, von Kambyses entwirft: Ein Frevler am Heiligen und ein Bilderstürmer, der in seinem blinden Zorne nicht nur die unterworfene Nation in dem kränkt, was ihr am höchsten steht, sondern sogar die religiöse Überzeugung seines eigenen Volkes nicht achtet. Das letztere würde verbieten, in all' diesen Gewaltthaten das fanatische Eifern eines frommen Mazdayasners gegen den Aberglauben der Ägypter zu sehen, wenn es historisch wäre [3]. Aber es ist aller Grund vorhanden,

1) Herod. 3, 15—16.

2) Herod. 3, 25 und 27 ff.

3) Brugsch, Geschichte Ägyptens [2], 745 f. hält die Erzählung von der Tötung des Apis für ein ägyptisches Märchen. Meyer, Geschichte Ägyptens, 389, erachtet die Verbrennung der Leiche des Amasis für unhistorisch und das, was die Ägypter Herodot über Kambyses erzählten, für übertrieben. Wiedemann, Äg. Geschichte, 668 f., meint auf Grund von Mitteilungen Uza-Hor's, des ägyptischen

um es zu bezweifeln. Selbst die Tötung des Apis ist nicht ganz sicher. In den offiziellen Texten von Memphis und Saïs wird Kambyses geschildert wie Cyrus in Babel, nämlich als ein getreuer und demütiger Diener der ägyptischen Götter. Es giebt sogar eine echte Stele aus seiner Regierung, die ihn darstellt, wie er vor einem Apis kniet. In der dazu gehörigen Inschrift heifst er der Lebenspender, wie er auch sonst mit den Titeln der ägyptischen Könige geschmückt wird, und es wird hinzugefügt, dafs die Begräbnisstätte des Apis von Seiner Majestät bereitet wurde [1]). Hat er wirklich Gewalt verübt gegen den immer wieder auflebenden Ptah, dann kann diese Inschrift den Zweck gehabt haben, die Greuelthat zu sühnen. Offizielle Wahrheit, um die Gemüter zu beschwichtigen, wie sie heute noch üblich ist. Die führende Priesterschaft — und das war in dieser Zeit die von Saïs und Memphis, namentlich die erstgenannte — hatte Interesse daran, mit dem jeweiligen Herrscher auf gutem Fufse zu stehen und seine Gunst zum Vorteil ihrer Tempel und Kulte zu fruktifizieren. In Wirklichkeit ist Kambyses noch viel weniger ein Anbeter von Ptah oder Neit oder irgend einer anderen ägyptischen Gottheit gewesen. Hat auch der verhaltene Groll der Priester und der Hafs des Volkes das Bild dieses Eroberers zu schwarz gemalt, so darf man doch annehmen, dafs er seine Geringschätzung für den kaum symbolisch verhüllten Fetischismus der Ägypter nicht immer zurückzudrängen vermocht hat. Er war nach allem, was wir von ihm wissen, ein leidenschaftlicher Mann, der sich von seinen Launen beherrschen liefs und, wenn er verstimmt war, nicht mehr daran dachte, was Vorsicht und

---

Priesters, dafs die Frevel, welche von den persischen Soldaten in Saïs verübt wurden, vom Könige mifsbilligt und bestraft seien.

1) Brugsch, a. a. O. 746. Wiedemann, a. a. O. 627 f. Ed. Meyer, a. a. O. 389. Der eine liest das vierte, der andere das sechste Regierungsjahr.

Politik ihm geboten. Man hat ihn sogar für wahnsinnig gehalten, was aber durch nichts bewiesen wird. Dafs er vor Gewaltthaten nicht zurückschreckte, beweist die Ermordung seines Bruders, dem er nicht traute. Jedenfalls aber spricht das, was von ihm berichtet wird, mehr für die Wahrscheinlichkeit, dafs er — wenn auch kein Bekenner im Sinne des Avesta — so doch ein Mazdayasner gewesen ist; und was die ägyptischen Priester in öffentlichen Urkunden von ihm zu sagen belieben oder ihm in den Mund legen, spricht ebenso wenig dagegen, als das, was man in Babel seinem Vater zuschrieb, gegen den Mazdaismus des letzteren [1]).

4. Die Religion der jüngeren Linie der Achaemeniden.

In allen Inschriften, welche die jüngere Linie der Achaemeniden hinterlassen hat, ist die Gotteslehre nicht wesentlich verschieden. Dasselbe Bekenntnis, welches Darius Hystaspis und Xerxes beständig wiederholen, findet man noch buchstäblich wieder an der Spitze einer Inschrift des Artaxerxes Ochus (Astakhšathra vahuka). Ganz natürlich, denn es stand fest und war zu einer unveränderlichen Formel geworden. Der einzige Unterschied ist, dafs der letzterwähnte Fürst den Gott Mithra, und dafs schon sein Vater Mithra und Anâhita mit Namen nennt, sie also nicht, wie ihre Vorgänger, nur von Göttern im allgemeinen reden. „Der grofse Gott“ [2]), so lautet dieses jedesmal wiederholte Bekenntnis, „ist Auramazda, der diese Erde schuf, der diesen Himmel schuf, der das Glück [3]) schuf für den Menschen“, und sie fügen hinzu,

1) Gray, a. a. O., findet sich mit Kambyses etwas allzu bequem ab auf Grund der naophoren Statuette von Saïs. Hier ist doch kein wesentlicher Unterschied gegenüber dem Mazdayasner Darius zu konstatieren.

2) Die gewöhnliche Übersetzung von Baga vazraka Auramazdâ: „ein grofser Gott ist A.“ kann nicht richtig sein, da von anderen Göttern nicht die Rede ist.

3) Šiyâtiš ist der göttliche Segen, das Glück. Vgl. Dar. Persep. a

dafs dieser selbe Gott sie zum König gemacht habe, „einem König, einem Gebieter über viele“. In seiner Grabschrift sagt Darius I.: „Als Auramazda diese Erde in Verwirrung erblickte“ — womit er anspielt auf die Verwirrung, in welcher sich das Reich während der letzten Jahre des Kambyses befand, und die Aufstände, welche er selbst im Beginne seiner Regierungszeit zu dämpfen hatte — „vertraute er sie mir an, machte er mich zum Könige ..... durch den Willen Auramazdas brachte ich sie zu Ruhe“ [1]). Ihn ruft er an in der Verlegenheit, und der Gott kommt ihm zu Hilfe [2]). Alles, was er that auf allerlei Weise, hat er verrichtet gemäfs dem Willen Auramazdas [3]), und darum that er mehr als die Könige, seine Vorgänger [4]). Und diese Hilfe Auramazdas hat er dem Umstande zu danken, dafs er nicht streitsüchtig, kein Lügner oder Despot war und nach dem Gesetz [5])

(I. Pers.), 22—24, „wenn das persische Volk (oder: Heer) beschirmt (in Sicherheit) ist, so wird im Laufe der Zeit das Glück (šiyâtiš) herabkommen auf dieses Haus, durch Aurâ.“ Aurâ, von Spiegel als Vocat. aufgefafst, besser aber als Instrument., kann wohl nur Auramazda sein.

1) NR. a. 1 und passim.

2) Die letzten Worte lauten buchstäblich: „stellte ich sie wieder an ihren Ort“, was eine Nachahmung des in den assyrischen Inschriften hundertemal vorkommenden ana ašrašu utîr zu sein scheint. Vgl. auch Beh. col. 1, l. 10.

3) Beh. col. 1, § 14 und 18.

4) Beh. col. IV, § 58. Damit ist natürlich nicht gesagt, dafs diese Vorgänger keine Mazdayasner gewesen seien.

5) Beh. col. IV, § 62, abaštâ(m), oder nach anderer Lesart abišta(m), wird im babylonischen Texte wiedergegeben durch ina dênâtu, in dem sogenannten neususischen durch páturukku, das beides bedeutet: „nach dem Gesetz“. Man hat natürlich sofort an das Avesta gedacht, und es ist wohl sicher dasselbe Wort. Damit ist aber natürlich nicht der Codex gemeint, den wir heute noch unter diesem Namen besitzen. Wenn Darius hinzufügt, „dafs er keine Gewalt geübt habe gegen šakauri und ... huvatam“, so gehört die Phantasie Opperts dazu, um in diesen noch unerklärten und nirgends sonst vorkommenden Wörtern neben dem Avesta den Kommentar, das Gebet und

regierte. An diesen Gott richtet er sein Gebet, dafs er ihn selbst, sein Haus und sein Land beschützen möge, und seine letzte Ermahnung an seine Unterthanen ist: „O Mensch, halte die Gebote Auramazdas nicht für abschreckend (eigentlich: stinkend), verlafs den rechten Pfad nicht und sei nicht widerspenstig!“ [1])

Ganz in demselben Geiste redet Xerxes in den viel weniger ausführlichen Inschriften, die wir von ihm besitzen. Auch er erklärt, dafs er nichts zu Stande gebracht habe ohne den Willen Auramazdas, und ruft dessen Schutz an für sein Reich und für die Gebäude, welche er und sein Vater in Persepolis errichtet haben [2]).

Man mufs dem klaren Sinne dieser Texte Gewalt anthun, um in dem hier bekannten Gott Auramazda einen Naturgott zu sehen. Ausdrücke und Vorstellungen, wie man sie hier antrifft, gehören ausschliefslich zu einer ethischen Religion. Der neususische oder elamitische Übersetzer, der wohl wufste, dafs die in Susa residierenden persischen Fürsten eine andere Religion hatten als die seiner Landsleute, fügte hinter den Namen Uramašta, wie Auramazda in seiner Sprache heifst, ein „der Gott der Ariyer“ [3]), also der Nationalgott des herrschenden Volkes und des Königshauses.

Allerdings sprachen die Achaemeniden auch noch von anderen Göttern. Dafs sie Auramazda „den gröfsten

---

selbst die Übersetzungen finden zu wollen. Jedenfalls ist mit abašta ein heiliges Gesetz gemeint, im Unterschied von dem in § 64 genannten „Firman“ Auramazdas: hyâ auramazdâhâ framâna. Williams Jackson, JAOS. XXI, 169 verwirft mit Recht die von Foy KZ. XXXV, 45 vorgeschlagene Emendation arštâm statt âbaštâm.

1) NR. l. 51 seq. und 58. „Nicht widerspenstig“, nach der Lesung Weifsbachs ma stakava, vgl. Skr. stak, „widerstehen, sich widersetzen“. Spiegel liest: ma starava, „sündige nicht“.

2) Xerx. Persep. a. (D), l. 15. Vgl. auch b., c. und d. (A).

3) ^{an}nap ^{m}arriyanam, Beh. col. III, § 50 und 51. Schon Windischmann hat mit Recht eingesehen, dafs wir es hier mit keinem Naturgott zu thun haben, Zor. Studien, S. 121 f.

der Götter" nennen [1]), ist kein Beweis gegen ihren relativen Monotheismus, denn darin liegt nur, dafs er für sie der gröfste aller Götter war, ohne Rücksicht darauf, ob sie diese auch verehrten. Im Exodus wird von Jahve dasselbe gesagt, und mehr als einmal heifst dieser selbst „Gott der Götter" [2]). Wichtiger aber ist, dafs die Inschriften wiederholt Ausdrücke enthalten wie diese: „Auramazda mit den Stammgöttern", oder „mit den anderen Göttern, die da sind", oder „mit den anderen Göttern", oder einfach „mit den Göttern", deren Schutz die Könige also gleichfalls anriefen und die sie folglich mit verehrten. Und beide Artaxerxes II. und III. heischen auch Schutz, der eine von „dem Gotte Mithra", der andere von den beiden Gottheiten Mithra und Anâhita, wenn sie auch Auramazda als dem Höheren den Vortritt lassen [3]). Doch wir können selbst von zarathustrischen Mazdayasnern nichts anderes erwarten. Auch das Avesta, speziell das jüngere, stellt neben Ahura Mazda eine

1) Dar. Persep. d. (H Sp.) § 1. Xerxes, Elv. § 1, hya mathišta bagânâm.

2) Exod. 18, 11. Jos. 10, 17. Ps. 136, 20 und 50, 2.

3) Hadâ bagaibiš vithibiš bedeutet sicher „mit den Göttern des Stammes", oder vielleicht „des (Königs-) Hauses". Vitha, vithiyâ kommen in dieser Bedeutung mehrfach vor. G. Hüsing, Die iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften, S. 25, will vitha mit visa = vispa gleichsetzen, entweder visaibiš oder vithaibiš lesen und einfach „alle" übersetzen. Er verweist darauf, dafs dies auch in den babylonischen und neususischen Texten vorkommt, hat aber nicht bemerkt, dafs da, wo diese itti ilâni gabbi und [an]nap marpepta-itaka haben, im persischen Text allein hada bagaibiš steht. Siehe Xerxes Persep. E a, 18; E b, 26 sq.; A, 28 sq., C a, 12 und 15, C b, 21—25. Windischmann erinnert an die θεοὶ πατρῷοι der Achaemeniden bei Xenophon. Bartholomae, GR. der iran. Philol. 1, 226 und schon Irân. Forschungen 8, 251 f., Darmesteter ZA. III, 364 suiv. und unlängst noch Gray, JAOS. XXI, 182 sind derselben Ansicht wie Hüsing. Die Sache ist nicht ohne Belang, aber auch wenn es = „alle Götter" wäre, so würde dies die Achaemeniden noch nicht zu gröfseren Polytheisten machen als die avestischen Atharvans.

grofse Anzahl Yazatas, wennschon es ihn stets über diese erhebt, und enthält nicht wenig an sie gerichtete Anrufungen und Lieder zu ihrer Ehre. Wir brauchen kaum daran zu erinnern, dafs gerade Mithra und Anâhita zu den vornehmsten dieser Yazatas gehörten und beiden je ein bedeutender Yašt gewidmet war. Von der Zweieinigkeit Mithra-Ahura haben wir bereits gesprochen. Der strengste Atharvan würde die Achaemeniden, wenigstens auf Grund ihrer Inschriften, nicht für Ketzer haben erklären können.

Wohl nennen sie sich weder Mazdayasner [1]), noch Zarathustrier, wie das Glaubensbekenntnis es hat. Aber eine vollständige theologische Konfession kann doch in Urkunden wie diesen nicht erwartet werden. Niemand bezweifelt, dafs Açoka wenigstens während seiner letzten Regierungsjahre ein Buddhist gewesen ist, und in früherer Zeit scheint er sich den Jainas angeschlossen zu haben, aber nie nennt er sich einen Jaina oder einen Bauddha. Sogar die sehr orthodoxen Sâsâniden nennen sich auf ihren Münzen und in ihren Inschriften zwar mazdayasn, aber ohne weiteren Zusatz, niemals ahurisch oder zarathustrisch, wie das Glaubensbekenntnis es fordert. Die Achaemeniden brauchten sich indessen nicht so zu betiteln. Sie zeigen deutlich, dafs sie es waren, und zwar in dem Geiste der zarathustrischen Religion. Die Lehre über Auramazda, den Schöpfer Himmels und der Erde, des Menschen und der Segnungen, die dieser empfängt; dessen Wille in allem geehrt und befolgt werden mufs; der den Königen ihre Herrschaft geschenkt hat und ihnen beisteht im Kampfe gegen die Feinde des Reiches und die Rebellen, lauter Lügner, die sie sind; der Fürst und Land beschirmt gegen das Böse und gegen Dä-

---

1) Auramazdiya taiyiya u. s. w. wird von einigen übersetzt: „als Auramazdaverehrer schwöre ich“, aber es ist sehr zu bezweifeln, ob dies richtig ist.

monen wie Haina, Dušiyarâ und Draugâ [1]) — diese Lehre unterscheidet sich nicht wesentlich von der zarathustrischen, wie wir sie aus dem Avesta kennen. Die starke Abneigung gegen Lügen und Betrug, aus denen Darius alle Bosheit und besonders alle Widersetzlichkeit gegen seine Autorität, jede Empörung herleitet, und seine Ermahnung, stets den rechten Pfad inne zu halten, sind charakteristisch avestisch und zarathustrisch [2]). „Auf die Lügen passe streng auf. Einen Mann, der ein Lügner ist, strafe solchen streng“, so heifst es in der grofsen Inschrift von Behištân [3]). Und wer nur den 4. Fargard des Vendidâd oder den Mihir-Yašt gelesen hat, der weifs, wie streng auch das Avesta gegen alle Lügen, Betrug und Treubruch vorgeht [4]).

Von gröfserem Belang für die Frage, inwieweit der Mazdadienst der Achaemeniden jüngerer Linie mit den orthodox zarathustrischen Vorschriften und Gebräuchen übereinstimmte, ist der Bericht Darius' I. über den Magier, der sich an Stelle von Kambyses' ermordetem Bruder Bardiya auf den Thron geschwungen hatte und von Darius unter Beihilfe der Häupter der übrigen

---

1) Haina, av. haêna, das (feindliche) Heer, die Horde, kommt im Avesta nicht als Daêva oder Drukhš vor, sondern dem Anschein nach nur als eine feindliche Armee. Hier bei Darius kann nur ein böser Geist damit gemeint sein, zunächst wegen des Zusammenhanges und sodann, weil ein Feldherr wie Darius mit feindlichen Heeren wohl Rat wufste und damals wenigstens keinen feindlichen Einfall einer Grofsmacht zu fürchten hatte. Darmesteter denkt an turanische Horden, aber von diesen hatte Darius nichts mehr zu besorgen. Dušiyara und Draugâ sind hier, ebenso wie Duzhyairya und Draogha, ihre Äquivalente im Avesta, Dämonen.

2) William Jackson, a. a. O. p. 171 vergleicht sehr richtig pathim tyām raštâm der Inschrift mit dem gewöhnlichen avestischen razištem pantâm.

3) Beh. col. IV, l. 37 sq.

4) Windischmann, Zor. Stud. p. 121 ff. hat eine Menge Übereinstimmungen, auch in Ausdrücken, zwischen den Inschriften und dem Avesta aufgezählt, von denen die meisten noch Beachtung verdienen.

adligen Häuser Persiens überrascht und getötet wurde. Schade, dafs diese Mitteilung so kurz und dunkel ist. Nachdem er die Tötung des Usurpators erzählt hat, fährt der König folgendermafsen fort: „Damals habe ich die âyadanâ's, die Gaumâta der Maguš zerstört hatte, (wieder) gemacht“ [1]). Was nun weiter folgt, ist historisch von Gewicht, aber zum Teil auch sehr dunkel; wir können es jedoch auf sich beruhen lassen, weil es in keiner Beziehung zur Religion steht.

Jedenfalls waren die âyadanâ's, die Gaumâta verwüstet hatte und Darius wiederherstellte, eine Art Tempel, denn die beiden anderen Texte, sowohl der semitische als der neususische, geben dies Wort durch „Gotteshäuser“ wieder, womit in der Regel Tempel gemeint werden [2]). Und nun bezeugen nicht nur Herodot und

1) Beh. col. I, l. 63 sqq. Mit Recht verbindet W. Foy, ZDMG. LVI, 341, âyadanâ mit dem voraufgehenden adam akunavam, und niyatrárayam mit dem folgenden Satzteil. Auf diese Anordnung gründet sich auch meine Übersetzung. Man vgl. abgesehen von den Übersetzungen in den Ausgaben von Spiegel und Weifsbach W. Foy in KZ. 33, 419 f. und ZDMG. L, 132 ff. Dagegen Justi, ZDMG. LIII, 89 ff. Gegen ihn und Bang (Mélanges de Harlez, p. 10) wiederum Foy, ZDMG. LIV, 341 ff. Das Übrige in § 14 ist deutlich genug. Darius sagt, dafs er alles in Medien und Persien wieder auf den alten Fufs brachte und mit Anspannung aller Kräfte für sein Haus den Platz, den es früher eingenommen, und dessen der Magier es beraubt hatte, zurückeroberte.

2) Es giebt in den Achaemenideninschriften noch ein paar andere Wörter, die man wohl als „Tempel“ aufgefafst hat. So apadana, Artax. Sus. a., 3 und Hamadan 5, womit jedoch ein Palast gemeint zu sein scheint, wenigstens ein so eigenartig persisches Gebäude, dafs der babylonische Text es unübersetzt läfst (šum apadana). Ferner tacara, in der babylonischen Übersetzung einfach bitu, Haus, also eine fürstliche Wohnung. Im Neupersischen ist tajar ein heizbares Winterhaus oder ein Sommerhaus, im Armenischen hat es neben der Bedeutung „Palast, Haus, Efssaal“ u. s. w. auch die von „Tempel“. Siehe H. Hübschmann, Armen. Grammatik I, 1, 251. Anders ist es mit âyadanâ, das wegen des babylon. bitâti ša ilâni als „Tempel“ oder „Heiligtümer“ genommen werden mufs und nicht, wie Oppert will, mit „Altar“

Xenophon, sondern auch Strabo noch um soviel Jahrhunderte später, dafs die Perser eigentlich keine Tempel, sondern nur „heilige Stätten" kennen; und noch Clemens Alexandrinus [1]) beruft sich auf das Zeugnis Dinons, des Vaters von Alexanders Arzt Klitarch, dafs die Perser unter freiem Himmel opferten und keine Bilder gebrauchten. Auch das Avesta erwähnt nichts davon. Pausanias, im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, ist der erste, der von persischen Tempeln spricht; und dafs sie unter den Sâsâniden und selbst unter den späteren Arsaciden auch für den zarathustrischen Kult vorhanden waren, ist sicher. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? Ich meine, dafs Dieulafoy darauf die rechte Antwort gegeben hat. Wir haben schon bemerkt, dafs der reine Feuerdienst, nämlich das Unterhalten und Reinerhalten und somit Verehren des heiligsten aller Feuer, des Feuers Verethraghna und der Daityô-gâtu, ein Dienst, welcher lediglich der Fürsorge der Priester, der Atharvans anvertraut war, unterschieden werden müsse von dem Feuerdienst des Königs, wie er auf den Reliefs in Persepolis abgebildet steht und wie er auf den Altären vollzogen wurde, welche der Fürst selbst auf seinen Kriegszügen mit sich führte, und die bei Aufzügen vor ihm hergetragen wurden, aber vor allem auch von den eigentlichen Opfern, bei welchen Tiere den Göttern zur Speise dargebracht wurden. Diese letztgenannten fanden unter freiem Himmel statt, und zu diesem Zwecke dienten die erhöhten Stätten, auch Feuerstätten (ateš gah) genannt, welche man noch bei Nakš-i-Ruštem und anderswo in Irân antrifft, auf denen aber kein ewiges Feuer unterhalten, sondern nur zeitweilig ein Feuer angezündet wurde, um das Opferfleisch zu bereiten. Er wies nach, dafs jenes ewige Feuer, das nicht nur nicht ausgehen durfte,

übersetzt werden darf. Das Wort kommt von yad = yaz, „opfern, anbeten".

1) Cohort. ad Gentes, c. 5.

sondern auch von aller Befleckung rein erhalten werden mufste, so dafs dem Priester selbst ihm zu nahen nicht gestattet war, ehe er alle Vorsorge getroffen hatte, damit es weder durch seinen Atem noch durch seine Berührung befleckt würde, in Persien mit seinem rauhen und regnerischen Klima nicht im Freien unterhalten werden konnte, sondern einen streng abgeschlossenen und gedeckten Raum erforderte. All die Vorschriften des Avesta über dies heiligste aller Feuer setzen einen solchen umschlossenen Raum voraus, obschon niemals davon die Rede ist. Diese nur für Priester zugängliche Wohnung des heiligen Feuers ist mit dem erwähnten Âyadana gemeint. Dieulafoy meint sogar, die Überreste eines solchen Gebäudes aus der Zeit des Artaxerxes Mnemon in Susa gefunden zu haben [1]). Wir brauchen daher die Berichte der Alten über das Fehlen von Tempeln bei den Persern nicht zu verwerfen, zumal ein Gebäude wie das genannte in den Augen der Griechen weder ein Tempel (*ἱερόν*), noch — wegen des Mangels eines Götterbildes — ein Heiligtum (*ναός*) war, und sie aller Wahrscheinlichkeit nach nie ein solches gesehen, ja vielleicht nicht einmal davon gehört hatten.

Indessen bleibt noch die Frage, was den Magier Gaumâta bewogen haben kann, die Âyadanas der Perser zu zerstören, obwohl er doch, nach der sicher richtigen Mitteilung Herodots [2]), den Priesterschaften abgöttischer Tempel allerhand Gunsterweise zukommen liefs. Dieulafoy gründet darauf eine komplizierte Hypothese, welche nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit für sich hat und jedenfalls diese That Gaumâtas nicht erklären kann. Die Magier sollen Vorkämpfer des alten Naturdienstes und Dualisten gewesen sein, die sowohl Spen̄ta mainyu als

---

1) Dieulafoy, L'Acropole de Suze, p. 390 suiv. Dafs das in Susa entdeckte Gebäude ein âyadana gewesen ist, ist nicht unwahrscheinlich, aber nicht vollkommen sicher.

2) Herod. 3, 7.

Aṅra mainyu verehrten und den ersteren noch *nicht* mit Auramazda identifizierten, sondern Abscheu vor dem Feuerdienst empfanden, wie dieser im Avesta angeordnet und dann auch von den Persern ausgeübt wurde. Deshalb waren die Âyadanas ihm ein Dorn im Auge. Aber es ist verkehrt, für das Vorgehen des Usurpators irgend eine religiöse Ursache zu suchen. Hatte er doch allen Grund, um die Thatsache zu verbergen, dafs er ein Magier war, denn er spielte die Rolle des Bruders von Kambyses, eines Persers, so dafs er weder als Priester gegen einen in seinen Augen ketzerischen Kultus, noch als Meder gegen die persische Nationalität wüten konnte, ohne sich zu verraten [1]). Darius sagt auch ausdrücklich, dafs er alles wieder zurechtgebracht habe in Persien, Medien und den anderen Ländern. Den wirklichen Hergang der Sache können wir nicht wissen, wegen der Undeutlichkeit und Verdorbenheit eines Teils des Textes. Aber dafs die von dem falschen Bardiya ergriffenen Mafsregeln lediglich ein politisches Ziel verfolgten und hauptsächlich gegen den legitimen Nachfolger des Kambyses gerichtet waren, mit anderen Worten gegen seine nächsten Verwandten, von denen er annehmen konnte, dafs sie ihren Anspruch auf die Regierung geltend machen würden, und gegen die adligen Familien, welche sie unterstützten, darf wohl als sicher betrachtet werden. Das ist auch die Bedeutung der vollkommen deutlichen Worte, mit denen Darius die Erzählung seiner Restauration beschliefst: „Ich strengte mich an nach dem Willen Auramazdas, damit Gaumâta der Maguš dieses

---

1) Dies hat auch richtig gesehen Maspero, Histoire ancienne etc.4 III, 671 suiv., obwohl ihm nicht zugegeben werden kann, dafs Gaumâta selbst kein Meder gewesen, sondern in Persien geboren sei, in Pisyauvada (was Spiegel für Pasargadae hält). Er zieht nur von dort mit seinem Heere aus, Beh. I, 36, wie später auch Vahyazdata, der sich gleichfalls für Bardiya ausgab, sich dorthin zurückzog, Beh. III, 42. Bardiya-Gaumâta wohnt und stirbt in Medien, Beh. I, 58 f.

unser Haus nicht wegnähme." Und so war auch der Mord der Magier, welcher dem Falle des Betrügers folgte, nicht von Religionshafs eingegeben, sondern einfach die Rache für den Versuch, den einer von ihnen, natürlich mit ihrer Unterstützung, unternommen hatte, unter dem Namen des jüngsten der Achaemeniden älterer Linie der Herrschaft des ganzen Hauses Hakhâmaniš ein Ende zu machen und vielleicht dann schliefslich die medische Hegemonie wiederherzustellen [1]). Denn dafs dies seine geheime Absicht war, ist nicht unwahrscheinlich, und auch Herodot weifs zu berichten, dafs sein Pseudo-Smerdis gerade die Perser ausschlofs von den Gunstbezeigungen, wie Freiheit von Lasten und Heeresdienst, welche er den Bewohnern der anderen Provinzen zu teil werden liefs. Wie dem auch sei, unbeschadet der jährlichen Gedenkfeier der Magophonie blieben die Magier die privilegierten Priester, auch in Persien, und ihr Name noch bis auf den heutigen Tag der geehrteste in der zarathustrischen Hierarchie. Nur war ihnen endgültig die Lust benommen, sich auch der Staatsgewalt zu bemächtigen, solange die Achaemeniden auf dem Throne safsen.

Man hat grofses Gewicht darauf gelegt, dafs die Achaemeniden in ihren Inschriften Anra mainyu nicht nennen und bringt dies in Verbindung mit dem, was Herodot über ein von dem Perserkönige dem unterirdischen Gotte gebrachtes Opfer berichtet, wie eine Anrufung des Areimanios auch ein einziges Mal auf den Monumenten der Mithrasmysterien vorkommt. Natürlich

---

1) Teilweise ist dies in Übereinstimmung mit dem, was schon Maspero, Histoire Ancienne4 III, 671 suiv. und J. Marquardt, Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte, 48, Anm. 3 gesehen haben. Vgl. Darmesteter in JAs. 1894, III, 530 suiv. Man erinnere sich, dafs Hystaspes nach Herodot 3, 70 unter Kambyses Satrap von Persien war. Die mehr als kühne Hypothese, dafs er und somit auch Darius nur entfernte Verwandte des Königs waren, Winckler, Unters. altorient. Gesch. 126—128, ist gänzlich aus der Luft gegriffen.

könnte dies nur von Darius gelten, denn die Denksteine von Gebäuden oder Sälen und die Grabschriften, kurzum die knappen Texte seiner Nachfolger können hier nicht in Betracht kommen. In der That, wie er von Hainâ, Dusiyâra, Draugâ redet, so hätte er auch Añra mainyu erwähnen können. Aber ein argumentum e silentio bedeutet nicht viel, wenn man nicht nachzuweisen vermag, dafs das Stillschweigen nicht auf Zufall beruht. Und das kann man hier nicht nachweisen. In der That ist über den scharf ausgeprägten Dualismus Ahura Mazda-Añra mainyu des jüngeren Avesta das letzte Wort noch nicht gesprochen. Er ist auch in diesem nicht durchaus allgemein und am meisten ausgebildet in den offenbar jüngsten Teilen oder in prosaischen Einschiebseln zwischen dem metrischen Text, die sich leicht als solche erkennen lassen. Vielleicht hatte er zur Zeit des Darius seinen Weg zu den Persern noch nicht gefunden, und war Añra mainyu für sie noch das, was er ursprünglich war, der unterirdische Todesgott. Wir behaupten keineswegs, dafs den Persern jener Tage das Avesta, wie wir es besitzen, schon bekannt, und die in ihm enthaltene Lehre normativ gewesen sei, sondern sind vielmehr geneigt, das Gegenteil anzunehmen. Was unserer Meinung nach feststeht, ist folgendes: die Achaemeniden waren nicht nur Mazdayasner, sondern Zarathustrier. Wer von Auramazda so spricht wie sie, kann nichts anderes sein als dies. Und was das andere argumentum e silentio anlangt, nämlich dafs sie die Ameša speñtas nicht erwähnen, so verliert dies allen seinen Wert gegenüber einem merkwürdigen Faktum. Es ist folgendes. Spätestens gegen 400 v. Chr., also noch unter der Regierung der Achaemeniden, besafsen die Kappadocier einen Kalender, in welchem neben dem Schöpfer und den Fravašis die Namen der sechs Amšaspands und einiger geringerer Yazatas vorkommen. Die Anordnung ist eine andere als die im Avesta gewöhnliche, und die Namen sind

offenbar verdorben aus einer ursprünglich persischen Form und nicht aus der avestischen. Sie müssen dieselben daher ohne Zweifel von den Medopersern erhalten haben [1]). Und man kann schwerlich annehmen, daſs das, was sie ohne die Perser nicht gewuſst haben würden, diesen und ihren Königen unbekannt gewesen sei.

5. Die Religion der jüngeren Achaemenidenlinie nach ausländischen Quellen.

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung der Achaemenideninschriften zusammen, so sehen wir, daſs — wie man auch über die Religion der ersten beiden Könige aus diesem Hause urteilen möge — die Fürsten der jüngeren Linie der Dynastie nicht Anhänger eines Naturdienstes, nicht Anbeter eines Naturgottes gewesen sein können, sondern daſs ihr Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, des Menschen und seines Glücks, derselbe ethische Gott war, wie er im Avesta als der Zarathuštra geoffenbarte Gott geschildert wird. Die Bagas, welche sie neben ihm anbeteten, ohne sie jedoch ihm, dem baga vazraka, dem groſsen Gotte, gleichzustellen, nehmen ihm gegenüber keine andere Stellung ein, als die Yazatas im jüngeren Avesta. Selbst ihr Nationalgott Mithra kann, bevor er, wahrscheinlich in Babel, der Gott eines mystischen Naturalismus wurde, auch für sie kein reiner Naturgott mehr gewesen sein, denn der Veda bezeugt, daſs er dies nicht einmal mehr für ihre ostarischen Vorfahren war. Vergessen war er nicht, obgleich Darius und Xerxes ihn nicht nennen, denn in Eigennamen kommt er schon unter Cyrus und auch in Medien vor. Aber sein Dienst wird vielleicht etwas in den Hintergrund getreten sein, bis er unter den letzten Achaemeniden in einer wahrscheinlich unter babylonischem

1) Vgl. Franz Cumont, Textes et Monuments de Mithra I, 132; II, 6 und die dort angeführten Ansichten von Benfey-Stern und de Lagarde. Siehe auch Darmesteter, ZA. I, 33 suiv.

Einflufs modifizierten Form und früher schon im orthodoxen Zarathustrismus wieder auflebte. Die Frage ist nun, ob die nichtpersischen Quellen, soweit sie etwas berichten, was sich auf die Religion Darius' I. und seiner Nachfolger bezieht, mit diesen Ergebnissen übereinstimmen, sie bestätigen oder erschüttern.

Achten wir dabei in erster Linie auf ihr Verhalten gegenüber den Religionen der Völker, welche sie ihrer Herrschaft unterwarfen oder mit denen sie Krieg führten, so scheint dies sehr inkonsequent zu sein. Unter Darius Hystaspis zerstören seine Feldherren Datis und Artaphernes alle Heiligtümer auf Naxos, aber den Deliern, welche schon angstvoll ihre Insel verlassen hatten, sendet Datis einen Herold mit der Nachricht, dafs auf ausdrücklichen Befehl des Königs ihr Land geschont werden solle, weil zwei Gottheiten, Apollo und Artemis, hier geboren wären [1]. Aber der Widerspruch wird hinfällig, wenn man bedenkt, dafs Naxos bestraft werden mufste — Widerstand gegen ihre Herrschaft konnten die persischen Könige niemals vertragen — und dafs Darius in Apollo und Artemis entweder Sonne und Mond, Objekte der Verehrung auch für den zarathustrischen Mazdayasner, oder Mithra und Anâhita sehen mufste, deren vermeintlichen Geburtsort er demnach zu respektieren verpflichtet war [2]. Dieser Respekt vor Apollo erhellt auch aus der Erzählung Herodots [3], dafs Datis auf Grund eines Traumes die ganze Flotte nach einem mit Gold belegten Stand-

---

1) Herod. 6, 96 und 97.

2) Cumont, a. a. O. I, 121, n. 4 macht gegen Duncker geltend, dafs die Achaemeniden in Apollo nicht Mithra sahen, sondern die Sonne, und in Artemis den Mond. Siehe die von ihm angeführten Stellen. Er scheint in der That Recht zu haben, soweit der hellenische Apollo und Artemis in Frage kommt. Dafs die kleinasiatische Artemis jedoch, ebenso wie bisweilen Athênê und Aphroditê, mit Anâhita identifiziert wurde, ist sicher und höchst wahrscheinlich auch, dafs man in dem kleinasiatischen Apollo Mithra sah.

3) Herod. 6, 118.

bild des Gottes durchsuchen liefs, welches zur Beute gemacht war, und als er es in einem phönizischen Schiffe gefunden hatte, es nach Delos brachte mit dem Befehl, es später dem thebanischen Dêlion in Tanagra zurückzustellen. Das thaten die Delier natürlich nicht, so dafs die Thebaner es sich zwanzig Jahre später wiederholen mufsten. Seltsam mag es daher erscheinen, dafs sein Sohn Xerxes eine Heeresabteilung nach Delphi entsendet, um den dortigen Tempel zu zerstören, was nach Plutarch wirklich geschah, nach Herodot aber durch ein Wunder verhindert wurde. Der letztere sagt, dafs ihn nach den Schätzen des delphischen Tempels gelüstete, von denen ihm soviel erzählt wurde. Es kann sein, dafs dies sein Beweggrund war, denn Xerxes war habsüchtig. Auch aus dem Haupttempel Babels schleppte er das goldene Bild des Gottes und viele Schätze fort. Überdies mufste Babel wegen des Aufstandes unter Šamašerib gezüchtigt und so als abschreckendes Beispiel für andere Satrapen hingestellt werden [1]). Aber gegenüber dem Orakel zu Delphi hatten die Perser keinen Grund zu besonderer Unzufriedenheit. Wir können jedoch annehmen, dafs Herodot besser unterrichtet war als Plutarch, und dafs die Verwüstung oder Plünderung des Tempels, wenn sie wirklich — was nicht so sicher ist — von Xerxes geplant war, aus irgend welchen Gründen nicht erfolgt ist, was dem frommen Griechen wohl als ein Wunder erscheinen mufste. Xerxes meidet den Tempel des schrecklichen Zeus Laphystios zu Alos in Achaia, eines Gottes, der mit Menschenopfern verehrt wurde, und verschont ebendort auch das Haus der Nachkommen Athamas' [2]), aber die Akropolis mit allen ihren Heiligtümern verwüstet er [3]). Auf die Athener waren die Perser besonders erzürnt, weil sie an der Verbrennung von Sardes teil-

1) So richtig Maspero, Histoire ancienne 4 III, 716, n. 1 und 2.

2) Herod. 7, 191.

3) Herod. 8, 54.

genommen hatten. Schon Darius soll einem seiner Diener befohlen haben, ihn bei jeder Mahlzeit zu erinnern: „Herr, gedenke der Athener!" und inbrünstig darum gebetet haben, sich einmal an ihnen rächen zu können [1]). Doch scheint Xerxes seine Gewaltthat bereut zu haben; wenigstens erlaubte er den athenischen Exulanten, die ihn begleiteten, sogleich ein Opfer nach ihrer Weise darzubringen [2]).

Aus einer vor wenigen Jahren zu Deirmenjik in Kleinasien, nahe bei dem alten Magnesia gefundenen Inschrift, welche einen Erlafs Darius' I. an den Griechen Gadatas, seinen Satrapen oder einen Beamten niederer Rangstufe, enthält [3]), hat man zu ersehen gemeint, dafs der König Polytheist war. Aber davon ist nichts in dem Texte zu entdecken. Nachdem der König Gadatas wegen seiner Sorge für die Anpflanzung fremder Baumsorten gelobt hat, droht er ihm mit seiner Ungnade, falls er fortfahren sollte, seine Verfügung über die griechischen Götter nicht zu beachten. Gadatas hatte nämlich den heiligen Gärtnern Apollos Abgaben auferlegt und sie obendrein gezwungen, auch ungeweihten Boden zu bebauen. Und nun beruft sich Darius auf die Gesinnung, die schon seine Vorfahren gegen diesen Gott bewiesen hätten, der dem Anschein nach einst ein für die Perser günstiges Orakel abgegeben

---

1) Herod. 5, 105.

2) Herodot weifs nicht, ob er im Traum ein Gesicht hatte, oder ob er Gewissensbisse fühlte wegen der Verbrennung des Tempels: εἴτε καὶ ἐνθύμιόν οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἱρόν.

3) Das Monument befindet sich jetzt im Louvre. Gefunden und ediert von Cousin und Deschamps, Bull. de corresp. hellénique XIII, 530 suiv., vgl. XIV, 646 suiv. Siehe auch Ed. Meyer, Entstehung des Judentums S. 19 f. und jetzt auch GA. III, 95, vgl. S. 4. Mit Recht ist bemerkt worden, dafs die griechische Übersetzung die Hand eines Schreibers aus der Kanzlei des Darius verrät und mithin offiziell ist. L. H. Gray, JAOS. XXI, 183, zieht aus dieser Inschrift den Schlufs, dafs Darius kein Zarathustrier gewesen sein könne — ich sehe nicht ein, warum.

hatte. Hier liegt nichts Anderes vor als weise Politik. Die Diener eines Gottes, der den Persern wohlgesinnt war, mufsten respektiert und nicht in ihren Rechten gekränkt werden. Und obendrein war dieser Gott Apollo, für welchen die Perser wegen seiner Ähnlichkeit mit Mithra oder wegen seiner Bedeutung als Sonnengott besondere Verehrung hegten. Dafs er ihn in einem an einen Griechen gerichteten Erlafs einen *θεός*, einen Gott nennt, ist natürlich, denn das war im Griechischen die einzig mögliche Übersetzung des persischen baga. Selbst wenn man die Vorfahren des Darius, auf welche er sich beruft, für Nichtmazdayasner halten wollte, wozu man thatsächlich kein Recht hat, so würde er, wiewohl Mazdayasner, ohne seinen Glauben zu verleugnen, aus politischen Gründen namentlich gegen diesen Gott dieselbe Gesinnung hegen können, wie jene.

In Ägypten hatte Kambyses die Sache der Perser endgültig verdorben. Darius versuchte es mit einer versöhnenden Politik, schenkte, wie berichtet wird [1]), dem Tempel von Memphis einen neuen Apis und baute an denen des Amun-Rê in der Oase, des Ptah zu Memphis und des Horus in Edfu. Aber das konnte nichts helfen. Oberägypten hält sich zwar ruhig, weil es nicht viel mehr zu gewinnen hatte, aber im Delta betrauerte man noch immer den Fall der Saïten und träumte von einer Restauration der einheimischen Dynastie. An dem Aufstande, der nun ausbrach, war die Religion nicht unschuldig. Er ging von Buto aus und wurde durch die Priesterschaft und das Orakel dieses Ortes ermuntert. Hielten sie sich für vernachlässigt gegenüber den uralten Kulten des Südens und von Memphis? Sicher ist, dafs Xerxes, als er sich beeilte nach dem Tode seines Vaters den Aufstand zu dämpfen, alle anderen Tempel im Besitz ihrer Einkünfte liefs, aber Buto aller Vorrechte und Besitz-

1) Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens, S. 391 betrachtet die Erzählung von dem Apis als Anekdote; ich weifs nicht, warum.

tümer beraubte. Man vergab ihm dies nie. Als er im Jahre 465 v. Chr. durch seinen Sohn Darius ermordet wurde, sahen die Ägypter darin eine Strafe des Himmels [1]). Daſs die Perser den Juden gegenüber dieselbe Politik befolgten, ist bekannt. Die Bedenken des Sisines, des Satrapen von Syrien und Babylonien, gegen den Tempelbau konnten Darius nicht bewegen, ihn zu verbieten. Im Gegenteil, er nahm sogar die Kosten desselben auf sich und legte soviel Wert darauf, in Jerusalem täglich ein Opfer für sich und sein Haus schlachten zu lassen, daſs er befahl, die zu diesem Zwecke erforderlichen Tiere gleichfalls den Priestern zu liefern. Man sehe darin keine Verleugnung seines mazdayasnischen Glaubens. Die Religion der Juden, die zum groſsen Teil in ihrer Nähe lebten, und von denen stets einige als Günstlinge und Beamte Zutritt bei Hofe hatten, kannten die persischen Könige aus eigener Anschauung und sie wuſsten daher wohl, daſs Jahve, wenn er auch nach anderem Ritus verehrt wurde als Auramazda, kein Daêva, sondern der groſse Gott des Himmels, der Schöpfer des Himmels und der Erde wie dieser war, obschon unter anderem Namen. Auch lag in dem täglichen Opfer für den König und sein Haus, dargebracht von der Priesterschaft eines unterworfenen Volkes, eine Anerkennung der persischen Souveränität, die groſsen Wert hatte.

Wir können uns hier nicht in die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Berichte über die Rückkehr der

1) Siehe die Stele aus der Ptolemäerzeit bei Brugsch, Geschichte Ägyptens [2], S. 760. Sowohl Ed. Meyer, a. a. O. S. 392, als Maspero, Histoire ancienne [4] III, 715 meint, daſs die Nachgiebigkeit und Toleranz der persischen Könige ihre Autorität schwächte und zu wiederholten Aufständen ermutigte. An sich, meine ich, brauchten diese eine derartige Folge nicht zu haben, vielmehr das Gegenteil. Aber daſs sie bald als Mitanbeter der Landesgötter des unterworfenen Staates auftraten, bald wieder in einer Anwandlung wilder Rachsucht dessen Einwohner zur Verzweiflung trieben, das brachte die Gemüter gegen sie in Erregung.

Exulanten unter Ezra und die beiden Missionen des Nehemia vertiefen, wie sie in den nach ihnen benannten Büchern vorliegen. Die an ihnen von Kosters geübte scharfe Kritik, deren Ergebnisse von verschiedenen namhaften Gelehrten angenommen, aber von einem Fachgenossen wie Wellhausen und einem Historiker wie Eduard Meyer bekämpft wurden, bleibt auch für mich ernstlichem Zweifel unterworfen. Aber dies Problem ist für die Religionsgeschichte der Achaemeniden von untergeordnetem Interesse. Es mag genügen, daran zu erinnern, dafs Artaxerxes I., als er seinem Mundschenken Nehemia gestattete, nach Judäa zu ziehen, und ihn selbst zum Statthalter ernannte, ganz im Geiste seiner Vorgänger handelte. Und dafs gerade die Juden, die sich in religiöser Hinsicht so sehr von ihren Nachbarn unterschieden, und deren Glaube mit dem Mazdaismus mehr übereinstimmte als mit irgend einer der übrigen Religionen im persischen Reiche, zu den meistbegünstigten Unterthanen des Königs der Könige gehörten, spricht weit mehr für als gegen den zarathustrischen Glauben der Achaemeniden [1]).

Denn aus allem geht hervor, dafs die Achaemeniden der jüngeren Linie sich bisweilen von ihrer Sympathie für einen Gott, den sie für dem ihrigen verwandt hielten, bisweilen durch abergläubische Furcht vor einer gewaltigen Gottheit, in der Regel jedoch durch politische Erwägungen leiten liefsen. Das Prinzip ihrer Politik war — wenigstens bei den klügeren unter ihnen — dasselbe, welches schon Cyrus angewandt hatte, Toleranz gegenüber den fremden Kulten. Wichen sie davon ab, so geschah es nur, weil sie es für nötig erachteten, zu strafen oder Rache zu üben. An Propaganda für ihre Religion scheinen sie nicht gedacht zu haben, selbst nicht bei den ihnen unterworfenen Elamitern, Babyloniern, West-

1) Man vgl. dazu die §§ 118-126 von Ed. Meyers GA. III.

asiaten und Ägyptern, noch viel weniger bei den Hellenen. Auramazda war der Gott der Arier, dem sie für ihre Person treu blieben, und sie fanden es natürlich, dafs auch andere Nationen sich ebenso gegen ihre eigenen Götter verhielten. Nur wenn diese Götter ihre Anbeter zum Aufstand gegen ihre Autorität reizten, dann wurden beide miteinander gezüchtigt.

Bedenklicher scheint es, wenn von Xerxes erzählt wird, dafs er fremden Göttern opferte. Dazu rechne ich nicht, dafs er, als er sich anschickte den Hellespont zu überschreiten, Räucherwerk auf den Brücken anzünden, den Weg mit Myrthen bestreuen liefs und dann zur Sonne betete, dem Gott eine Libation aus goldenem Becher darbringend, den er dann mit einem goldenen Mischkruge und einem persischen Schwerte in das Meer warf [1]; noch dafs seine Magier dem Strymon weifse Rosse opfern [2]; auch nicht, dafs diese Magier nach einem gewaltigen Sturme, bei dem viele Schiffe der Flotte zu Grunde gingen, den Winden und sogar Thetys und den Nereïden Opfer bringen [3]; denn Rofsopfer wie die Verehrung des Sonnengottes, des Windgottes Vayu und der Wassergenien widersprachen nicht dem zarathustrischen Glauben. Die griechischen Namen kommen auf Herodots Rechnung. Ebenso seine Behauptung, dafs die Perser das letzterwähnte Opfer brachten, weil die Jonier ihnen etwas von dem Raub der Thetys durch Peleus an diesem Orte erzählt hatten. Dafs Darius auf dem Altar zu Delos für 300 Talente Weihrauch verbrennen liefs, erklärt sich aus seiner Ehrfurcht vor dem Sonnengotte. Wohl aber scheint es eine rein griechische Kultushandlung zu sein, welche Xerxes verrichtet, als er nach dem Pergamon des Priamos gekommen war. Dort opfert er tausend Ochsen der Athenaia Ilias, und seine

1) Herod. 7, 54.
2) Herod. 7, 113.
3) Herod. 7, 191.

Magier bringen Libationen zur Ehre der Heroen dar [1]). Das klingt sehr romantisch, kann aber — auch was die Götter anlangt — richtig sein. Man bedenke doch, dafs er im Begriff stand die Hellenen zu bekriegen, und dafs Priamos der Feind ihrer Ahnen war. Es ist nicht zu verwundern, dafs er einige Sympathie für ihn fühlte, ihn vielleicht auch als einen Vorfahren seines Geschlechtes betrachtete. Standen doch nach Sprache und Herkunft die Phrygier und ihre Stammverwandten den Persern näher als den Griechen. In Priamos' Stammgöttin konnte Xerxes eine seiner eigenen Gottheiten, Anâhita oder Vanainti uperetâṭ, den weiblichen Yazata des Sieges erblicken. Jedenfalls steht diese einigermafsen sonderbare Thatsache allein und ist auch nicht unerklärlich.

Auch die Xerxes mehrfach zugeschriebenen Grausamkeiten sprechen noch nicht gegen ihn als Zarathustrier. Es waren immer Strafen, und ebenso wie z. B. das Avesta streng ist gegen Ketzer und Ungläubige oder gegen die, welche unvergebbare Sünden begehen, waren die persischen Könige unerbittlich gegen den unvergebbarsten aller Frevel, Rebellion und Übertretung ihrer Gebote, „des Gesetzes der Meder und Perser". Auch dem Mazdayasner gilt die königliche Autorität als heilig und göttlich, und auch er meint, dafs sie mit aller Kraft gewahrt werden müsse. Doch befindet sich unter den von Xerxes erzählten Grausamkeiten eine, die den Vorschriften Zarathuštras nach dem Avesta geradezu ins Gesicht schlägt. Bevor er den Strymon überschritt, soll er bei einem Orte, der „Neun Wege" hiefs, ebensoviel Söhne und Töchter von Inländern lebendig begraben haben, als ein Opfer für den unterirdischen Gott, und seine Gemahlin Amestris soll, als sie alt wurde, dasselbe gethan haben mit zehn Kindern aus angesehenen persischen Familien [2]). Es ist sicher nicht gerechtfertigt, aus diesen

1) Herod. 7, 43.
2) Herod. 7, 114.

Greuelthaten mit Herodot zu schliefsen, dafs die Perser die Gewohnheit hatten, Menschen lebendig zu begraben. Aber es bleibt doch die Frage: wie ist ein solches Menschenopfer, und zwar ein dem Zorne eines unterirdischen Gottes geweihtes, d. h. zu seiner Beschwichtigung bestimmtes, mit dem zarathustrischen Gesetz zu reimen, das gegen die Verehrung der Daêvas und das Begraben der Toten so sehr eifert? Denn lassen wir auch unentschieden, ob die Achaemeniden und die Perser ihrer Zeit mit Ausnahme der Magier in ihren Gräbern nur die Gebeine beisetzten, nachdem sich die Raubvögel an den Leichen gütlich gethan hatten, oder ob sie in dieser Hinsicht vom avestischen Gesetz abwichen und die Leichen einbalsamiert begruben — über diese Frage habe ich früher gesprochen — lebendig begraben, so dafs die Drukhš Nasuš sich auf die Unglücklichen stürzt, nachdem sie schon in die Erde gelegt sind, ist eine Entweihung Speñta Ârmaitis, die aller Beschreibung spottet. Dreierlei ist hier nur möglich: entweder Herodot war schlecht unterrichtet und hat Skandalgeschichten über die Feinde seines Volkes allzu schnell Glauben geschenkt; oder die Perser und folglich auch die Achaemeniden hatten neben ihrem Mazdaismus noch den Kult Añra mainyus als Todesgottes beibehalten und suchten ihn zu versöhnen; oder — und das ist am wahrscheinlichsten — sie haben, wie so oft von Bekennern einer höheren Religion geschieht, aus Aberglauben und um einen bestimmten Zweck zu erreichen, Amestris um wieder jung zu werden, Xerxes um den Strom ungefährdet zu überschreiten, ihre Zuflucht zu einem barbarischen Brauch aus früherer Zeit genommen, ohne sich Rechenschaft davon zu geben, wie sehr sie dadurch von der Religion abwichen, die sie öffentlich bekannten.

Ohne Zweifel haben die Achaemeniden und ihr Volk, ebenso wie vielleicht schon vor ihnen die Meder und ihre Fürsten, als sie die mazdayasnische Religion — und

das ist die zarathustrische, denn es giebt keine andere Mazdaverehrung — annahmen, noch manche alte Einrichtung, vor allem häusliche und Stammeskulte beibehalten. Solche Überlebsel findet man in allen höheren Religionen, dem Islâm, dem Judentum, das Christentum sogar nicht ausgenommen. Und im jüngeren Avesta sehen wir ja auch, wie die alten Gottheiten, die Daêvas, in Yazatas umgewandelt, die Trabanten Ahura Mazdas vermehren halfen. Herodot und Xenophon beschreiben die Wagen des Zeus und des Helios und die zehn heiligen nisäischen Pferde, andere reden von dem durch seltene Schönheit ausgezeichneten Rosse des Helios. Diese Wagen, der eine weiſs und golden, der andere weiſs, beide bekränzt und von acht oder vier Schimmeln gezogen, gehörten Auramazda und Mithra. Die Lenker gingen neben ihnen. Im ersten saſs niemand, es war der Wagen des unsichtbaren Gottes. Im zweiten der König selbst als Mithras Repräsentant auf Erden. Sogar auf ihren Kriegszügen führten die Könige diese Wagen mit, wobei sie auch wohl verloren gingen [1]). Aber daſs weder diese Pracht, noch diese Symbolik, noch die Verehrung des Lichtgottes neben dem groſsen Himmelsgott dem jüngeren Zarathustrismus widerspricht, beweist das Avesta selbst, das auch sowohl Anâhita als Mithra einen Wagen zuschreibt, der von einem Viergespann gezogen wird [2]).

---

1) Siehe die Beschreibung von Xerxes' Aufzug bei Herod. 7, 40. Vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 3, 12. — Dio Chrysost. Orat. 36, § 41 und Q. Curt. 3, 3, 7 sprechen von einem Wagen des Zeus und einem Sonnenrosse. Cumont, Text. et Mon. de Mithra II, 61. Den Verlust von Xerxes' heiligem Wagen und Sonnenrossen erwähnt Herod. 8, 115. Den Wagen, auf welchem nach Herodot der König saſs, halte ich für identisch mit dem, welcher Helios, d. i. hier jedenfalls Mithra, gehört.

2) Abân Yt. 11 und 120. Mihir Yt. 125. Schon Windischmann hat daran erinnert. Die Symbolik, welche aus dem Viergespann Mazdas die vier Elemente, aus dem der Anâhita Wind, Regen, Wolken und Hagel machte, kommt natürlich auf die Rechnung der Dichter und Theologen, und ist jedenfalls nicht ursprünglich.

Kurz, wenn wir alles zusammenfassen, was die Achaemeniden selbst über ihre Religion äuſsern, und was die Griechen davon berichten; wenn wir sie an den Wänden ihrer Paläste abgebildet sehen, sei es in anbetender Haltung vor dem heiligen Feuer stehend, über welchem die Fravaši Auramazdas oder ihre eigene schwebt, sei es mit ahrimanischen Tieren kämpfend; wenn wir die Griechen einstimmig die Perser rühmen hören wegen ihrer ängstlichen Sorge für Reinheit in jeder Hinsicht, ihrer Scheu vor allem Unziemlichen (anaša), ihrer ausgesprochenen Keuschheit, ihrer Wahrheitsliebe, alles Früchte der zarathustrischen Lehre — so können wir nicht umhin, sie für zarathustrische Mazdayasner zu halten. Sie verdienten diesen Namen mehr, als mancher byzantinische Kaiser den Christennamen. Die Form ihrer Religion mag von der avestischen in mancher Beziehung verschieden gewesen sein: in der Hauptsache stimmte sie mit dieser überein. War sie noch mit naturalistischen Bestandteilen versetzt, so ist die avestische das nicht weniger; doch reiner Naturalismus war sie, wie schon aus dem Anfang ihrer Inschriften hervorgeht, sicherlich nicht mehr. In der Leidenschaft, aus Politik, aus abergläubischer Furcht sind sie dann und wann von den Grundsätzen ihrer Religion abgewichen, aber allerchristlichste und apostolische Majestäten haben das auch wohl einmal gethan.

Sicher ist es, daſs Artaxerxes II. Mnemon nicht davon abwich, als er in Susa und Ekbatana ein apadâna, welches er dort wiederhergestellt, hier neu errichtet hatte, unter die Obhut von Auramazda, Anâhita und Mithra stellte, deren Schutz er für sich und sein Werk anruft [1].

---

1) Artaxerx. Sus. a. (Weiſsbach) Artax. S (Spiegel). Bei Weiſsbach auch die Inschrift von Hamadan. Beide altpersische Texte sind ehr beschädigt. Aus dem babylonischen Text geht hervor, daſs das Gebäude in Susa von Darius I. errichtet war, unter der Regierung des

Sind doch beide auch im Avesta vornehme Yazatas. Bringen wir aber diese Thatsache in Verbindung mit einem Berichte des Berossos, dafs dieser selbe Artaxerxes zuerst Tempel für Anaïtis-Aphroditê in Babel, Susa und Ekbatana errichtete und ihren Kult auch weiter in Persien (?), Baktrien und bis Damaskus und Sardes verbreitete [1]), so erscheint sie uns in einem anderen Lichte. Dann erhebt sich die Vermutung, dafs dieser Achaemenide nicht nur dem altarischen und auch in den Zarathustrismus aufgenommenen Gott Mithra und der iranischen Yazata der fruchtbaren Wasser eine besondere Verehrung widmete, sondern dafs er die neue Form ihres Dienstes einführte, welche in Babel durch die Verschmelzung des iranischen mit einem chaldäischen Kultus entstanden war, und aus der die mit dem Anâhitadienste eng verbundenen Mithrasmysterien hervorgingen [2]). Der gute Artaxerxes, ein friedliebender Mann, scheint für diesen neuen Dienst gewonnen zu sein und für Anâhita Heiligtümer erst in Babel, wenn man Berossos glauben darf, dann in Susa und Ekbatana errichtet zu haben. Ich denke nicht, dafs er dies in Persepolis gewagt hat, und es ist bemerkenswert, dafs sein Nachfolger in seiner persepolitanischen Inschrift nur Mithra nennt. Wir sahen, dafs die Atharvans, obschon sie die Göttin, wie aus der Beschreibung ihrer Person im Abân-Yašt erhellt, in der neuen Form übernahmen,

---

Grofsvaters des Königs, Artaxerxes I., durch Feuer zerstört und von ihm selbst, Artaxerxes II., nun wieder aufgebaut wurde. Der susische Text stimmt damit überein. Apadâna ist kein Tempel. Es ist ein persisches Wort, welches die beiden Übersetzungen unübersetzt lassen, und das auch in verschiedene semitische Dialekte überging. Siehe u. a. Daniel 11, 45 (אהלי אפדנו), was nicht mit der neuen (niederländischen) Bibelübersetzung wiedergegeben werden darf durch „fürstliche Zelte“, sondern „Palast“ bedeutet. Auch die Armenier übernehmen es modifiziert in der Bedeutung „Haus“, *αὐλή* und *πραιτώριον*. Siehe Hübschmann, Armen. Grammatik I, 1, 104.

1) Beross. bei Clem. Alex., Protrept. p. 43 ed. Sylburg.

2) Dies ist die wahrscheinliche Hypothese Cumonts.

dafür sorgten, dafs ihr Kult von den an anderen Orten vorkommenden Ausschweifungen freiblieb [1]).

Artaxerxes III. Ochos (vahuka) scheint, in scharfem Gegensatze zu seinem Vorgänger und Namensvetter, ein leidenschaftlicher Fanatiker gewesen zu sein. In Ägypten wenigstens hauste er fürchterlich, nicht nur plündernd, brennend und mordend, sondern auch darauf erpicht, die Bewohner des Landes in dem zu kränken, was ihnen das Heiligste war. In den Ptahtempel zu Memphis brachte er einen Esel als Gegenstand der Anbetung und bei einem Gastmahl setzte er das Fleisch des Hapistieres seinen Freunden vor. Kein Wunder, dafs die Ägypter ihn mit Set-Typhon verglichen und ihm den Beinamen Esel gaben. Nach seinem Fortgange setzte Bagoas, sein Landvogt, dieses sakrilegische Werk fort [2]). Hier war es nicht allein die Rachsucht eines beleidigten Tyrannen, sondern zeigte sich auch deutlich die tiefste Verachtung für die Religion der Ägypter.

Der letzte der Achaemeniden, Darius III. Kodomannos, wird wohl durch den Kampf mit dem Genie des gröfsten Feldherrn der Antike zu sehr in Anspruch genommen gewesen sein, um sich um religiöse Dinge und Interessen viel zu kümmern. Jedenfalls wird darüber nichts berichtet. Die pârsische (zarathustrische) Tradition spricht stets mit grofser Bitterkeit von Alexander, dem sie den Verlust der heiligen Urkunden der mazdayasnischen Lehre schuldgiebt. Wenn wirklich ein authentisches Exemplar derselben in Persepolis aufbewahrt wurde, so mufs es bei dem Brande, welchen der Eroberer in der Trunkenheit seiner Festfreude anstiftete, verloren gegangen sein. Ein anderes Exemplar, das anderswo (in Pasargadae?) aufbewahrt wurde, soll er nach Griechenland

1) Siehe oben, Kap. IV, § 7, S. 255.

2) Vgl. Ed. Meyer, Gesch. Ägyptens, S. 391. Maspero, Histoire ancienne 4 III, 773 und die dort n. 1—3 angeführten Stellen.

gesandt haben; die Vernichtung des ersten geschah also nicht absichtlich. Sicher ist, dafs griechische Schriftsteller wie Theopompos und Hermippos aus einheimischen Quellen geschöpft haben. Der Umfang dieser Urkunden mag in der Überlieferung übertrieben sein: es handelte sich doch um eine reiche Litteratur. Dafs in Persien nichts von ihr übrig geblieben sei, ist nicht anzunehmen. Aber die Religion geriet doch in tiefen Verfall, bis sie durch die Arsaciden, in deren parthischem Stammlande der Zarathustrismus immer fortgelebt zu haben scheint, wieder zu Ehren kam. Durch die Sâsâniden (nach 226 n. Chr.) ist dieser, von Grund aus reformiert und organisiert, die Staatsreligion des persischen Reiches geworden. Aber die Geschichte dieser Wiederbelebung gehört nicht zu unserer Aufgabe.

6. Schlufs.

Die voraufgehenden Untersuchungen haben uns zu dem Ergebnis geführt, dafs es nur einen Mazdaismus giebt, nämlich den zarathustrischen; dafs also auch da, wo der Name des Reformators nicht genannt wird, wie in den Inschriften der Achaemeniden, die Lehre, welche sie bekennen, keine andere ist als die, welche in den anderen, auch den zweifellos ältesten Urkunden, als eine Zarathuštra geoffenbarte und von ihm zuerst gepredigte hingestellt wird. Dafs eine naturistische Mazdaverehrung der zarathustrischen voraufgegangen und diese nur eine Reform der erstgenannten sei, ist eine Annahme, welche sich uns als nicht genügend begründet erwies. Möglich, nicht unwahrscheinlich sogar ist es, dafs der mazdayasnisch-zarathustrischen Reformation eine allmählich entstandene Scheidung zwischen der Verehrung von Ahuras und Daêvas vorhergegangen ist, wobei auch der Ahuradienst noch naturistisch, wenigstens nur semi-ethisch blieb; aber dieser ist dann erst durch Zarathuštra mit der Verkündigung des grofsen Ahura Mazda zu einer wahrhaft

ethischen Religion erhoben, möge Zarathuštra nun der Name einer Person oder einer Gemeinschaft sein. Damals wurde jedoch diese Scheidung zwischen Ahuras und Daêvas erst absolut, und auf eine entschiedene Wahl, eine unbedingte Absage an die letzteren gedrungen. Vor dieser Zeit scheint die Frage nur die gewesen zu sein, welchen von beiden das höhere Ansehen gebührte — eine Frage, die im Veda noch nachklingt und dort schliefslich im entgegengesetzten Sinne beantwortet wurde. Eine Spur dieser früheren Periode zeigt sich vielleicht noch in der engen Verbindung zwischen Ahura und Mithra, welche der innigen Vereinigung des vedischen Mitra mit dem Asura par excellence Varuṇa parallel ist [1]. Der Mazdaismus, wo wir ihn auch antreffen, wie modifiziert und mit ihm ursprünglich fremden Elementen er auch vermischt sein möge, geht folglich immer in letzter Instanz von der ethisch-religiösen Reform aus, die mit dem Namen Zarathuštras verknüpft ist.

Dies schliefst nicht aus, dafs er nicht überall gleichförmig war. Wir haben ihn in drei Formen kennen gelernt. Zuerst in der, welche durch die Gâthas und die im Gâthadialekt geschriebenen Stücke repräsentiert wird, eine Form, die sich uns als die älteste und reinste erwies und höchstwahrscheinlich aus einer anderen Gegend stammt als der, wo die Schriften des jüngeren Avesta entstanden. Die Lehre, wie sie in dieser ältesten Periode schliefslich auf der Grundlage der Predigt der Reformer festgestellt wurde, nachdem sie bereits einige Veränderungen erlitten hatte, lernen wir am besten aus dem mazdayasnischen Glaubensbekenntnis [2] kennen. Der Gläubige bekennt sich darin als einen Anbeter Mazdas,

1) Vielleicht ist auch noch ein Nachklang davon der Name „ahurisch“, âhûirya, welcher hin und wieder der Lehre oder dem Glauben (daêna) oder der heiligen Überlieferung (ṭkaêša) gegeben wird. Aber die ahurische Frage (frašna) ist doch rein zarathustrisch.

2) Ys. 12 (Spiegel 13).

einen Anhänger Zarathuštras, einen Feind der Daêvas, dagegen einen ahuraṭkaêša, was natürlich nicht aufgefafst werden darf als „Befolger des Gesetzes Ahura Mazdas“, da dies schon in dem „Anbeten Mazdas“ lag, sondern nur im allgemeinen „Ahuradiener“, im Gegensatze zu Daêvadiener, bedeuten kann. Neben Ahura Mazda erwähnt es keine anderen göttlichen Wesen als die Ameša speñtas und besonders eine von ihnen, Speñta-Årmaiti. Der Rest des Bekenntnisses enthielt nur noch eine Abschwörung der Daêvas und ein Gelübde der Treue gegen die zarathustrische Überlieferung.

Die Form der Mazdaverehrung, welche das jüngere Avesta uns kennen lehrt, ruht auf demselben Fundamente, aber die an Monotheismus grenzende Theologie der Gâthas wird sehr abgeschwächt durch die Vermehrung der Zahl der verehrten Wesen, die zum Teil sogar aus den Göttern des früheren Polytheismus genommen werden, und durch die Übertragung des Dualismus in die Sphäre der höchsten Gottheit. Obendrein wird ein neues Element in den Kultus gebracht, nämlich der Haomadienst. Übrigens wird an den Grundlagen des alten Bekenntnisses insofern nichts geändert, als Ahura Mazda vor allem angebetet und der Kampf gegen die Daêvas noch verschärft wird — nur dafs Zarathuštra nicht nur verehrt, sondern beinahe deifiziert wird.

Die beiden erwähnten Formen des Mazdaismus sind Schöpfungen von Weisen und Priestern, Ideale, Theorieen, von denen wir nicht wissen, inwieweit ihnen die Praxis entsprochen hat, die aber doch in gewissem Mafse, wahrscheinlich in verschiedenen Gegenden, geherrscht haben. Die Religion der Perser und Meder unter den Achaemeniden zeigt uns den Mazdaismus in der Praxis des Lebens. Die Lehre ist im Grunde genommen dieselbe, wie die der beiden anderen Formen, wenigstens die Prinzipien sind ganz dieselben, aber ihre Anwendung auf das Leben wird durch allerhand Umstände bestimmt,

durch das Fortleben alter Bräuche, Einrichtungen, Kulte, abergläubischer Vorstellungen beschränkt, durch die menschlichen Leidenschaften verhindert.

So haben wir drei Formen des Zarathustrismus, nahe verwandt, aus derselben Wurzel entsprossen, aber dennoch verschieden. Sie unterscheiden sich vor allem in zwei wichtigen Beziehungen: in dem allgemeinen Namen für die höheren Mächte und in der Bezeichnung für ihre Priester. Auf diesen merkwürdigen Unterschied hat man bisher noch nicht, oder doch viel zu wenig geachtet. Die höheren Mächte der gâthischen Periode sind — abgesehen von den Seelen, den Fravašis und ähnlichen Wesen zweiten Ranges — ausschliefslich die Ameša speñtas, unter denen Mazda Ahura der vornehmste, sogar der Schöpfer oder Vater der übrigen ist, die aber doch mit ihm zu einer Einheit verbunden sind. In Wirklichkeit ist er der einzige Gott, der einzige Ahura; die Daêvas sind in das Reich der Finsternis verwiesen. Die Götternamen b a g a und y a z a t a sind den gâthischen Schriftstellern nicht unbekannt, aber als allgemeine Bezeichnungen für die Himmlischen gelten sie bei ihnen nicht mehr. Was die Priester anlangt, so kennen sie weder Atharvans noch Magier, man müfste sonst in den m a g a v a n s, den Besitzern der m a g a, den Prototyp des späteren Maguš sehen wollen. Sie reden von einem z a o t a r, von einem m ã t h r a n, einem Spruchdichter, der eine gewisse übernatürliche Macht besitzt, wohlbekannte Namen aus der alten Zeit, aber sich selbst nennen sie Saošyañts, Heilspropheten.

Die Form der Mazdaverehrung, deren Quellen das jüngere Avesta erhält, hat aus den Ameša speñtas eine Art Obergötter gemacht und ihnen die geringeren Himmelsmächte untergeordnet, die mit einem alten, mehr oder minder neutralen Namen y a z a t a s genannt werden, Wesen, die man verehrt, denen man opfert, aber nicht gerade Götter. Den Namen b a g h a kennen die Schrift-

steller des jüngeren Avesta zwar, aber er kommt nur in Kompositis vor oder, als Bezeichnung einer Gottheit, in sehr jungen Stücken, speziell in den Yašts, welche persischen Einflufs verraten [1]). Den Namen maguš für Priester gebrauchen sie niemals; wo das Wort vorkommt, bedeutet es etwas Anderes. Ihre Priester heifsen ausschliefslich Feuerpriester, atharvan's, und in einem Zusatz zu einer gâthischen Schrift, dem Yasna der sieben Kapitel, wird gesagt, dafs sie von fern kamen. Zarathuštra oder Zarathuštrotema ist ein Ehrenname, der bisweilen den Priestern gegeben wird, vielleicht wohl bei allen Zarathustriern, aber nie zu einem Appellativum geworden ist.

Endlich die medopersische Form. Hier sind die Götter baga's, und dieser Name wird mit dem Epitheton vazraka sogar Auramazda gegeben. Als Name eines einzelnen Gottes Bhaga kommt er auch im Veda vor und war demnach alt. Die Priester sind Magier, und dieser Name ist vielleicht mit dem neuen Glauben von den Medern zu den Persern gelangt, aber unter den Achaemeniden sicher bei beiden gebräuchlich.

Dieser Unterschied in Götter- und Priesternamen weist auf einen Unterschied der religiösen Gemeinschaft. Die drei Formen sind mithin wirklich drei Sekten des zarathustrischen Mazdaismus von verschiedenem Alter und ursprünglich auch verschieden bezüglich des Gebietes, wo sie herrschten. Dafs die letztgenannte Form nach Medopersien gehörte, steht fest. Es liegt aller Grund zu der Vermutung vor, dafs die jungavestische Form in den östlichen, besonders den südöstlichen Gegenden Irâns zu suchen ist. Eine Varietät des Zarathustrismus, welche dem Haomadienste einen so hervorragenden Platz eingeräumt hat, wird wohl nicht weit von der Harahvaiti,

1) Baghôdâta und baghobakhta in den letzten Fargards des Vendidâd, 19, 23; 21, 5. Ferner Vp. 7, 3. Ys. 68, 1. Auch in dem Hôm-Yt und den anderen Yts. passim.

der Doppelgängerin der indischen Sârasvati, entstanden sein. Auch der im übrigen Irân unbekannte, mindestens ungebräuchliche Priestername atharvan und der Name für die angebeteten Wesen yazata, Skr. yajata, zeigt Verwandtschaft mit Indien, läfst wenigstens an iranische Stämme in der Nähe des Indus denken.

Für die älteste Form, die gâthische, bleibt dann nur der Norden, vielleicht vornehmlich der Nordwesten von Irân übrig, wo wir auch früher, aus anderen Gründen, den Ursprung der mazdayasnischen Reformation suchen zu müssen glaubten.

Schliefslich flossen die drei Formen zusammen. Die Atharvans, welche von fern kamen, verbreiteten ihre Lehre und ihren Kultus in Gegenden, wo die gâthische Lehre bislang den Ton angab. Zu Strabos Zeit wurde zwischen Magiern und Atharvans kein Unterschied mehr gemacht, aber der erste Name behielt das Feld; bis auf den heutigen Tag ist Mobed = Magupat, Herr der Magier, der höchste Priestertitel. Schon viel früher scheinen die Atharvans einige Yašts den Persern zu Gefallen gedichtet, mindestens überarbeitet zu haben. Den Gâthas schreibt man zwar als den ältesten Glaubensurkunden stets die höchste Heiligkeit zu, aber auch die jüngeren Schriften erlangen religiöse Autorität, und die gesammelten Fragmente werden die für alle gültige Heilige Schrift.

Bibliographische Anmerkungen.

Viertes Buch.

Allgemeine Werke über die Iranier.

Wilh. Geiger und Ernst Kuhn, Grundriſs der irânischen Philologie, unter Mitwirkung von verschied. Gelehrten herausgeg., in 2 Bdn. Vollständig Bd. I, von Bd. II S. 1—640. Straſsburg 1895—1901.

Flathe, Art. „Perser" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie, Sect. III, Th. XVII, S. 370—434.

Spiegel, Erânische Alterthumskunde, 3 Bde. Leipzig 1871—1878. — Arische Studien, I. Leipzig 1874. — Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig 1887.

H. Brunnhofer, Urgeschichte der Arier in Vorder- und Centralasien. Histor.-geogr. Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Rigveda und Avesta. Leipzig 1893.

W. Geiger, Ostērānische Kultur im Altertum. Erlangen 1882.

J. Darmesteter, Etudes iraniennes. 2 vol. Paris 1883 suiv. — Essais orientaux. Paris 1883.

F. Müller, Zendstudien. Wien 1863—77.

Von dem vortrefflichen „Grundriſs" handelt der erste Band lediglich über die irânischen Sprachen, deren „Vorgeschichte" von Bartholomae geschildert wird. Von demselben Verfasser ist auch der Abschnitt über die avestische und altpersische Sprache, worauf C. Salemann das Mittelpersische oder Pehlewi bespricht. Der

zweite Teil dieses ersten Bandes ist den lebenden iranischen Sprachen gewidmet. Von mehr unmittelbarem Interesse für das Studium der zoroastrischen Religion ist der zweite Band, der u. a. folgende Abhandlungen enthält: Avestalitteratur von Geldner, Altpersische Inschriften von Weifsbach, Pahlavilitteratur von West, mit einem Anhange über die neupersische Litteratur der Pârsi, das nationale Epos der Perser von Nöldeke, die Geographie von Geiger, die Geschichte von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sâsâniden von Justi. Von der Beschreibung der irânischen Religion von Williams Jackson liegen erst einige Seiten vor; *die Fortsetzung soll im Herbst 1903 erscheinen. Da zu derselben Zeit auch die übrigen noch ausstehenden Teile (Geschichte der iranischen Philologie von E. Kuhn und der Anhang: Ossetisch von W. Miller) zu erwarten sind, so wird dieses „standard work" voraussichtlich in kurzer Frist vollendet sein. Es braucht wohl nicht gesagt zu werden, dafs es für jeden unentbehrlich ist, der sich mit dem Parsismus wissenschaftlich beschäftigen will. — Brunnhofer's Urgeschichte darf nicht ungelesen bei Seite gelegt werden. Der Verfasser sucht mit viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn die enge Verwandtschaft des Vedischen und Avestischen in Sprache, Brauch und Religion zu erweisen. Dafs seinen Ausführungen eine Wahrheit zu Grunde liegt, ist nicht zu verkennen. Aber der Oberbau besteht mehr aus Hypothesen als aus Beweisen und ist daher etwas luftig gezimmert. Wegen der Verdienste, welche sich Spiegel als Bahnbrecher auf dem Gebiet dieser Studien erworben hat, vor allem wegen seines umfassenden Wissens, haben seine oben angeführten Werke noch immer mehr als historischen Wert, aber sie sind jetzt in mancher Hinsicht veraltet und zeichneten sich von jeher mehr durch Breite als durch Tiefe aus. Was auch die Kritik gegen verschiedene Einzelheiten in Geiger's Beschreibung der alten Kultur in Ostirân vor-

gebracht haben mag, als Ganzes ist sie ein sehr verdienstvolles Werk und noch immer einzig in ihrer Art. Von Darmesteter's „Etudes" kommt hier vor allem der zweite Band (Mélanges d'histoire et de littérature iranienne) in Betracht, in dem man einen reichen Schatz feiner Bemerkungen und über eine Anzahl Stellen neues Licht verbreitet findet. In die „Essais" sind die bekannten Abhandlungen über den höchsten Gott der Arier und über die arische Kosmogonie aufgenommen.

Geographie und Geschichte.

F. Spiegel, Erân, Beiträge zur Kenntnis des Landes und seiner Geschichte. Berlin 1863. (Vgl. Hist. Zeitschr., Neue Folge VIII, 1—21.)

F. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens. Marburg 1869—70.

Lassen, Art. „Ältere Geographie" in Ersch und Gruber's Allgem. Encyklopädie, Sect. III, Th. XVII, S. 435—443.

Justi, Geschichte des alten Persiens (Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarst.). Berlin 1879. (Vgl. im „Grundrifs" Bd. II, 395—549.)

Geo. Rawlinson, The five great Monarchies, Vol. III, 2 d Ed. London 1871—72. — The seventh great Orient. Monarchy. London 1876.

Theod. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte. Leipzig 1887. (Deutsche durchgesehene Ausgabe des Art. „Persia" in der Encyclop. Britannica.)

A. v. Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grofsen bis zum Untergang der Arsaciden. Tübingen 1888. (Deutsche Ausgabe seines Anteils an dem Art. „Persia" der Encyclop. Britannica.)

M. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. IV. 4. Aufl. Leipzig 1877.

G. Maspéro, Histoire ancienne de l'Orient classique. Nouvelle Edition. Paris 1899. T. III, Chap. V—VII, mit zahlreichen Illustrationen.

Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums. Bd. I—*V. Stuttgart 1884—1902. — Forschungen zur alten Geschichte. Bd. II, Halle 1899, S. 437—511. — Die Entstehung des Judentums. Halle 1896, passim.

C. P. Tiele, Art. „Persia" in Cheyne and Black, Encyclopaedia Biblica, Vol. III. London 1901.

Perrot et Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité. T. V, Livre 10me: La Perse. Paris 1890.

M. Dieulafoy, L'Art antique de la Perse. IV Vols. Paris 1884—85. — L'Acropole de Suse, d'après les fouilles exécutées en 1881, 1885 et 1886. Paris 1893.

Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane. Relation de voyage. Paris 1887.

Die allgemeine und politische Geschichte der iranischen Völker, soweit davon die Rede sein kann, bildet den Hintergrund für die Geschichte ihrer Religion. Deshalb werden hier die wichtigsten Geschichtswerke aufgeführt. Vor allem Nöldeke, der den reichen Stoff, kritisch gesichtet, kurz zusammenfafst, Maspéro, der das fleifsig gesammelte Material beherrscht und in schöne Form giefst, dabei mit grofser Genauigkeit auf die von ihm benutzte Litteratur verweist und gute Illustrationen gibt, und Meyer, der auch hier sich als Meister bewährt, kommen für die von uns behandelte Periode in Betracht. Auch Justi giebt ein klares Bild der persischen Geschichte. Wir könnten hier noch eine Anzahl wichtiger Monographieen, wie die von Schubert, v. Floigl, Prášek u. a. nennen, müssen dafür aber auf den Artikel „Persia" in der Encycl. Biblica verweisen. Die Kenntnis des Landes, in welchem die zoroastrische Religion entstand und blühte, ist nicht minder wichtig. Das Standardwork für die persische Kunst ist

das von Dieulafoy, dessen Reise von seiner Gattin, die ihn begleitete, fesselnd geschildert wird. Perrot und Chipiez haben Dieulafoys Forschungen fleifsig benutzt. Indessen verdient ihr V. Band, weil er mehr enthält, neben diesen zu Rate gezogen zu werden. Die überraschenden Entdeckungen Dieulafoy's in Susa geben nicht minder wie die früheren zu Persepolis eine Vorstellung von der Pracht und Üppigkeit des Achaemenidenhofes.

Ausgaben und Übersetzungen der heiligen Schriften.

Westergaard, Zend-Avesta, mit Einleitung in englischer Sprache. Kopenhagen 1852—54.

Spiegel, Avesta, die h. Schriften der Pârsen. Im Grundtexte sammt der Huzvaresh-Übersetzung. Wien 1853—58.

Geldner, Avesta, die h. Bücher der Pârsen. Stuttgart 1886—95.

Brockhaus, Vendidâd-sâde, in lat. Schrift. Leipzig 1850.

Gâtha's: M. Haug, Die fünf Gâthas. Leipzig 1858—60, Transscr. und Übersetzung. Kossowicz, G. ahunav. Petrop. 1867. G. ustav., 1869. Sarath. Gâthae poster. tres, 1871. Bartholomae, Die Gāϑā's und die heil. Gebete des altiran. Volkes, transscr. mit Gramm. und Glossar. Halle 1879. L. H. Mills, A study of the — Gâthâs, mit Text und Übers. nach dem Avest., Pehl., Sanskr. und Parsî. Erlangen 1892—94. The G.'s of Zar. in metre and rythm., mit neuer lat. Übersetzung. Leipzig 1900.

Baunack, Die drei wichtigsten Gebete der Parsen mit ihren Commentaren u. s. w. Leipzig 1888.

Haug, Die ahuna-vairya-Formel — mit. d. alt. Zend-Comment. Ys. 19, übersetzt und erklärt. München 1872. Hübschmann, E. Zoroastr. Lied. München

1872. A. V. Williams Jackson, A hymn of Zoroaster, transl. with Comment. Stuttgart 1888. Ferner Übersetzungen von Ys. 28, 30, 44 und 53, 5 f. in Bartholomae's Arische Forschungen II. Halle 1886.

Spiegel, Neriosenghs Sanskr. Übersetzung des Yasna. Leipzig 1861.

Vendidad: Vendidadi capita 5 priora, emend. C. Lassen, Bonn 1852. Haug, Das 18. Kap. des Wend. München 1869. W. Geiger, Das 3. Kap. des V. in ZDMG. XXXIV, 415 ff. Die Pehleviversion des 1. Kap. des V. Erl. 1877. Vgl. M. Bréal, Fragm. de critique zende, J. as. 1862.

Yašt's: Geldner, Drei Yasht — übers. und erkl. (Yt. 19, 14 und 17). Stuttgart 1884. (Vgl. von demselben: Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tüb. 1877.) Bartholomae in Arische Forschungen II (Zamyad-Yašt und Ormazd-Yašt). Halle 1882. F. Pizzi, Tishtar-Yasht, Text, Pehl. und italien. Übersetzung. (Sonder-Abdruck.) 1882. Übersetzungen von Mihir- und z. T. Abân-Yt. siehe unten (unter Windischmann).

Inschriften der Achaemeniden: 1. Altpers. Text: Kossowicz, Inscr. palaeo-pers. Petersburg 1872. Spiegel, 2. Aufl. Leipzig 1882. Weifsbach und Bang, Lief. 1. Leipzig 1893. — 2. Sus. Text: Weifsbach in Delitzsch' und Haupts Ass. Bibl. IX. Leipzig 1890. (Vgl. auch Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes. Paris 1879.) — 3. Babylon. Text: H. C. Rawlinson, JRAS. XIV, 1851. Bezold in Del. und Haupts Ass. Bibl. II, mit Autograph. v. Haupt. Leipzig 1882. Alle mit Übersetzungen, manche mit Kommentar und Glossar.

Justi, Der Bundehesh, zum ersten Male herausg., transscr., übers. und mit Glossar versehen. Leipzig 1868.

P. Dustoor Behramjee Sunjana, The Dinkard, in Pehl. mit Transscription in Avestaschrift, Übers. in

Guzerati und Englisch, Kommentar und Glossar Bd. I—VI. Bombay 1874—91.

Siehe die Übers. von Buch VIII und IX von West in SBE. Bd. 37. Oxford 1892.

The Book of Arda Viraf; der Pehlewitext herausgeg. von Destur Hôshangji-Jâmâspji, mit dem Text des Gosht-i-Fryano und des Hadokht-Nask und Übersetzungen von allem von Haug und West. Bombay und London 1872.

Shikand-Gûmânîk Vijâr, Pâzend, Sanskr. und Pehlewi (Kap. 1—5), herausgeg. von D. Hôshangji Jâmâspji und West. Bombay 1887.

Aogemadaêcâ, in Pâzend, Altbaktr. und Sanskr. herausgeg., übers. und erklärt von W. Geiger (mit Glossar). Erlangen 1878.

Vollständige Übersetzungen des Avesta.

Spiegel, Avesta a. d. Grundtext übers. Leipzig 1862—63, zu vergleichen mit seinem Commentar üb. d. Avesta. Leipzig 1865—69.

C. de Harlez, Avesta, traduit du Zend. 2[me] Ed. Lüttich 1875—77.

The Zend-Avesta in M. Müller's SBE. Vol. IV, XXIII und XXXI. (Darmesteter, Vend. 1880. The Sîrôzahs, Yašts and Nyâyiš. 1883. Mills, Yasna, Visparad, Afrînagân, Gâhs and mix. fragments. 1887.) London.

Jam. Darmesteter, Le Zend-Avesta. Trad. nouv. avec commentaire histor. et philol., in: Annales du Musée Guimet, 3 Vol. Paris 1892—93.

Die Ausgabe von Spiegel enthält lediglich Vendidâd, Yasna und Vispered, aber mit der Pehlewiübersetzung. Die von Westergaard und Geldner geben nur den ursprünglichen Text, doch auch den der Yašts

und einiger kleinerer Fragmente. Beide befolgen dieselbe Zählung der Kapitel, welche hier und da von der Spiegels abweicht. Beide haben auch dieselbe Einteilung in Paragraphen, die abgesehen von den Gâthas und den Yašts bei Spiegel eine ganz andere ist. Geldner's Ausgabe ist eine kritische, in welcher der bevorzugte Text durch sorgfältige Angabe der verschiedenen Lesarten der Handschriften gestützt, und nach Möglichkeit auch das Metrische von der Prosa unterschieden wird. Sie ist vollständig bis auf die von Darmesteter im 3. Bande seines Zend-Avesta zuerst edierten Fragmente.

Der von Brockhaus herausgegebene Vendidâd-Sâde enthält die Kapitel von Yasna, Vispered und Vendidâd in der Reihenfolge, in welcher sie beim Opferdienst rezitiert wurden. Eine lithographische Ausgabe des Vendidâd-Sâde gab Burnouf schon 1829—43.

Von den Gâthas giebt es noch keine befriedigende Übertragung, auch nicht in den vollständigen Übersetzungen des Avesta. Vieles wird stets dunkel bleiben. Aber weder die Methode, welche alle Tradition ignoriert und von Haug 1858 angewandt wurde, noch die, welche dieser Tradition beinahe sklavisch folgt, wie Darmesteter's, kann zu einem guten Resultate führen. Die von Spiegel ist veraltet, und damit auch die von Kossowicz, der eigentlich nur eine wortreiche Paraphrase der erstgenannten lieferte. Auch de Harlez steht noch zu sehr unter Spiegels Einfluſs. Mills hat durch sein ausführlicheres Werk, in dem man alles Material zur Erklärung beisammen findet, der Forschung einen wertvollen Dienst geleistet, aber von seinen eigenen Übersetzungen ist die eine, in Prosa, nur eine Umschreibung, die andere, metrisch, viel zu frei. Doch ist er ein gewissenhafter Gelehrter und in der kleinen Ausgabe von 1900 hat er viel verbessert. Die Übersetzungen einzelner Teile von Hübschmann, Bartholomae, der in seiner Ausgabe ein nützliches Hilfsmittel lieferte,

beide Philologen ersten Ranges, Geldner, eines der besten Avestakenner, und seines Schülers Williams Jackson entsprechen am meisten den Anforderungen einer guten Übersetzung, obschon Bartholomae und Geldner sich manchmal grofse Freiheiten erlauben. Von ihnen, wie von Roth und anderen finden sich viele Erklärungen einzelner Gâtha-Stellen in allerhand Zeitschriften, wie der ZDMG., Bezzenberger's Beiträgen und Kuhn's Zeitschrift, zerstreut.

Auch von einigen Yašts gaben Geldner und Bartholomae gute Übersetzungen, und Darmesteter verdient in diesem Teile des Avesta, wo er nicht so gehorsam dem Gängelbande der Tradition folgen konnte, mehr Vertrauen als in den anderen.

Die zweite Auflage von Spiegel's „Altpersische Keilinschriften" mit Übersetzung, Einleitung, Kommentar und Glossar ist unentbehrlich. Die Ausgabe von Weifsbach und Bang ist noch unvollendet; die einzige bisher erschienene Lieferung enthält nur den transskribierten Text mit Übersetzung.

Die Pehlewi- und Pâzend-Schriften, die ich erwähnte, gehören nicht zu der Zeit, mit der wir uns beschäftigen, aber sie enthalten einige verlorene Avestafragmente und werfen hier und da etwas Licht auf die alte Lehre und die religiöse Schriftstellerei; darum werden sie angeführt. Eine neuere Übersetzung des Bundahiš als die von Justi, von West, findet man in M. Müller's SBE. Vol. V.

Darmesteter's Zend-Avesta, unbefriedigend als Übersetzung und irreführend durch die unsinnige Hypothese über Alter und Ursprung des Avesta, ist dennoch ein grofsartiges Werk, in welchem so ziemlich alles, was man über die heiligen Schriften der Zarathustrier wissen kann, zusammengefafst ist, und das sowohl in seinen Einleitungen zu den einzelnen Büchern und Kapiteln als in seinen gehaltvollen Anmerkungen reiche Belehrung bietet. Keiner, der die zarathustrische Re-

ligion näher kennen lernen will, kann es entbehren, nur wappne er sich mit Kritik. Die Übersetzung von Spiegel ist jetzt veraltet, der Kommentar verdient noch immer zu Rate gezogen zu werden; ebenso die Übersetzung von de Harlez.

Die bekannte Übersetzung von Anquetil Duperron (1771, in 3 Bdn.), von Kleuker ins Deutsche übertragen und bearbeitet (1781—83, 2 Bde.), hat jetzt nur noch historischen Wert.

Hilfsmittel für die Erklärung der heiligen Texte.

Bei dem Studium des Avesta macht sich das Fehlen eines guten Wörterbuchs der heiligen Sprache empfindlich fühlbar. * Um so erfreulicher ist es, dafs dieser Mangel binnen kurzem beseitigt sein wird durch Chr. Bartholomae's „Altiranisches (d. h. avestisches und altpersisches) Wörterbuch" (ca. 50 Bogen Lex. 8 °), welches sich zur Zeit im Druck befindet und im Verlage von K. J. Trübner in Strafsburg im Laufe des Jahres 1903 erscheinen soll. — Justi's „Handbuch der Zendsprache" (Leipzig 1864) giebt zwar neben einer kurzen Skizze der Grammatik ein Wörterbuch mit so gut wie vollständiger Angabe aller Stellen und ist darum noch immer unentbehrlich, aber der Verf. selbst wird an erster Stelle zugeben, dafs es jetzt, mehr als ein Vierteljahrhundert nach seinem Erscheinen, einer umfassenden Revision und Überarbeitung bedarf. Von grofsem Nutzen dagegen ist sein „Iranisches Namenbuch" (Marburg 1895), mit seinen Etymologieen und ausführlichen Genealogieen für Mythologie und Geschichte ein ausgezeichnetes Hilfsmittel [1]).

Zahlreich sind die Grammatiken: von Spiegel (1867), Hovelacque (2. Ed. 1878), Geiger (1879), de Harlez

1) Vgl. dazu G. Hüsing, Die iranischen Eigennamen in den Achaemeniden-Inschriften (Norden 1897). Viele Jahre früher schrieb A. F. Pott „Über altpersische Eigennamen".

(Manuel, 1879) die beiden letztgenannten mit Chrestomathie und Glossar, Kavasji Edalji Kanga (1891). Die neueste ist von Williams Jackson, „Avesta Grammar" (Part. I. Stuttgart 1892), deren zweiter Teil, welcher Syntax und Metrik behandeln soll, noch nicht erschienen ist. Das Werkchen verdient alle Empfehlung. In Bartholomae's vortrefflichem „Handbuch der altiranischen Dialekte" (1883) findet man eine kurzgefaſste Grammatik der beiden avestischen Dialekte und des Altpersischen, jetzt mit seiner gediegenen Arbeit im 1. Bande des oben besprochenen „Grundrisses der iranischen Philologie" zu vergleichen, wie mit seinen älteren Werken: „Das altiranische Verbum" (1878) und „Arische Forschungen" I—III (1882—87).

Für das Pehlewi giebt es ein „Manuel" von de Harlez mit Anthologie und Glossar (1880). Bahnbrechend waren ihrer Zeit die beiden Glossare, welche im Auftrage der Regierung zu Bombay von dem Destûr Hoshangji Jâmâspji Âsâ oder eigentlich von Martin Haug herausgegeben wurden (Zand-Pahlavi 1867; Pahlavi-Pazand 1870), und deren zweitem Haugs wichtige Arbeit „Introductory essay on the Pahlavi language" beigefügt ist. Jetzt vergleiche man vor allem Salemann in dem oben erwähnten „Grundriſs".

Eine Übersicht der zahlreichen rein philologischen Arbeiten zur Erklärung der heiligen Schriften kann hier nicht gegeben werden. Wir bemerken nur, daſs der Grund für das rein wissenschaftliche Studium des Avesta gelegt wurde durch das berühmte Werk von Eug. Burnouf: „Commentaire sur le Yasna" (Paris 1833) und sein darauf folgendes: „Etudes sur la langue et les textes zendes" (Paris 1840—50), und nennen noch:

Ed. Sachau, Neue Beiträge zur Kenntnis der zoroastrischen Litteratur. Wien 1871.

A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme.

Ire Partie: Introduction. Découverte et interprétation de l'Avesta. Paris 1878.
K. Geldner, Über die Metrik des jüngeren Avesta. Tübingen 1877. — Studien zum Avesta. Heft 1. Strafsburg 1882.
C. de Harlez, De l'Exégèse et de la Correction des textes avestiques. Leipzig 1883.
J. Darmesteter, Observations sur le Vendîdâd (Extr. du Journ. Asiat.). Paris 1883.
Paul Horn, Geschichte der persischen Litteratur. Leipzig 1901. (Die Litteraturen des Ostens, Bd. VI, Abt. 1, populär-wissenschaftlich.)

Geschichte und Beschreibung der Religion.

Allgemein: Th. Hyde, Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum. Oxford 1700.
J. G. Rohde, Die heilige Sage und das gesammte Religionswesen der Baktrer, Meder und Perser. Frankfurt 1820.
J. G. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster. Bonn 1833.
F. Windischmann, Zoroastrische Studien, herausgeg. von Spiegel. Berlin 1863.
A. Hovelacque, Morale de l'Avesta. Paris 1874.
C. de Harlez, Des origines du Zoroastrisme. Paris 1878—79.
M. Haug, Essays on the sacred language, writings and Religion of the Parsis. 3d Ed. ed. and enlarged by E. W. West. London 1884.
Sam. Johnson, Oriental Religions. Persia. London 1885.
Edv. Lehmann, Die Perser, in Chantepie de la Saussaye's Lehrb. der Religionsgesch. 2. Aufl. Bd. II, S. 150—217. Freiburg i. B. 1897. — Zarathustra. En Bog om Persernes gamle Tro. I. Kopenhagen 1899. * II. 1902

F. Justi, Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra (Preufs. Jahrbb. Bd. 88, S. 55—86, 231—261. Berlin 1897).

E. Rindtorff, Die Religion des Zarathustra. Weimar 1897.

H. Oldenberg, Zarathustra, in „Aus Indien und Irân". Berlin 1899. (Deutsche Rundschau XIV, S. 402—437, 1898.)

J. Pizzi, La religione di Zoroastro, in „Bessarione", nr. 45—48. Roma 1900.

P. Horn, Zoroaster, 1. seine Lehre, 2. seine Person, in „Christl. Welt" 1901, Nr. 10—11.

K. F. Geldner, Art. „Zoroastrianism" in Cheyne and Black, Encyclop. Biblica IV.

Über Williams Jackson siehe „Grundrifs der iranischen Philologie".

Zarathuštra: Kern, Spiegel, Tiele, vgl. oben S. 99, Anm. 1.

P. Cassel, Zoroaster, sein Name und seine Zeit. Berlin 1886.

K. F. Geldner, Art. „Zoroaster" in Encyclop. Brit. 9th Ed. 1888.

Williams Jackson, Zoroaster, the Prophet of ancient Irân. New-York 1899.

R. J. H. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature, in Class. Studies in hon. of H. Drisler. New-York 1894, p. 24—51.

Eschatologie: Hübschmann in Jahrbb. für protest. Theol. V, S. 203—245.

W. Caland, Über die Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam 1888.

N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Etude d'eschatologie comparée (Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Etudes IX). Paris 1901.

W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Archiv für Religionswissenschaft 1901, S. 136—169). Vgl. die

ebendort S. 155 angeführten Arbeiten von Brandt und Jackson.

* E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie. Göttingen 1902.

Einzelne Gottheiten: Windischmann, Die persische Anâhita oder Anaitis. München 1856. — Mithra. Leipzig 1857.

Fr. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra publiés avec une introduction critique. Tome I: Introduction. Tome II: Textes et monuments. Bruxelles 1899 et 1896. — * Ein teilweise neu bearbeiteter Auszug aus dem vorstehenden Werke erschien unter dem Titel: Les Mystères de Mithra. 2ème Edit. revue, contenant 22 figures et une carte. Bruxelles 1902. Dieser ist deutsch herausgegeben von G. Gehrich: Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Autorisierte deutsche Ausgabe. Mit 9 Abb. im Text und auf 2 Tafeln, sowie einer Karte. Leipzig 1903.

A. Eggers, Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Studie. Jurjen (Riga) 1894.

J. Darmesteter, Haurvatât et Ameretât. Paris 1875. — Ormuzd et Ahriman. Paris 1877.

J. Minocheherjee Jâmâspâsâna, On the avestic terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura, in: Trav. du Congrès des Oriental. à Leide, Vol. II, p. 1—14. 1884.

N. Söderblom, Les Fravashis, Paris 1899.

Vergleichende Studien. Siehe oben Caland, Söderblom und * Böklen unter „Eschatologie".

P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda. Halle 1885.

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, Soma und

verwandte Götter (Haoma im Avestà, S. 450—455). Breslau 1891.
A. Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipzig 1866.
T. K. Cheyne, Possible Zoroastrian influences on the Religion of Israel (Expository Times Vol. II, passim). — The Book of Psalmes, its origin and its relation to Zoroastrianism (in Sem. Studies in memory of A. Kohut), Berlin 1897.
E. Stave, Über den Einfluſs des Pârsismus auf das Judenthum. Haarlem 1898.
* W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903.

Die Werke von Hyde und Vullers beziehen sich nur auf den späteren Pârsismus; das von Rhode verspricht natürlich mehr, als es geben kann, und stützt sich ganz auf die mangelhafte Avestaübersetzung von Anquetil Duperron. Schwenk's Mythologie der Perser (Frankfurt 1855) ist aus dem gleichen Grunde und wegen der Verwirrung der verschiedenen Perioden unbrauchbar. Windischmann's „Studien" können noch immer mit Vorteil zu Rate gezogen werden. West's Ausgabe von Haug's „Essays" ebenfalls. Besondere Empfehlung verdient Lehmann's Abschnitt über die Perser in Ch. de la Saussaye's Lehrbuch der RG., zweite völlig neu gearbeitete Auflage, mehr noch für die, welche Dänisch verstehen, sein „Zarathuštra", * dessen zweiter Teil vor kurzem erschienen ist. Die übrigen oben genannten Arbeiten allgemeinen Inhalts sind für weitere Kreise bestimmt, aber meist von befugten Kennern der zoroastrischen Religion geschrieben. Mein eigenes, im Jahre 1864 erschienenes Werk „De godsdienst van Zarathuštra" habe ich nicht aufgenommen, weil es namentlich in seinem ersten Teile der Revision bedarf und obendrein durch den vorliegenden Band meiner Geschichte überflüssig geworden ist.

Cassel's Zoroaster ist gewifs sehr originell, aber ein Kartenhaus von Hypothesen. Jackson's Buch giebt alles Material mit gröfster Vollständigkeit; doch ist es zu bedauern, dafs der gelehrte Verfasser seinen Stoff zwar mit bewunderungswürdiger Sorgfalt gesammelt, aber ihn nicht mit historischer Kritik gesichtet hat.

Die Abhandlung von Caland über Totenverehrung und die eschatologischen Studien von Söderblom und Bousset gehören sämtlich zur vergleichenden Religionslehre. Der Erstgenannte ist namentlich im Ritual des Veda zu Hause, aber auch vollkommen vertraut mit dem avestischen; der Letztgenannte weist interessante Parallelen zwischen den zarathustrischen und den jüdisch-christlichen Vorstellungen nach. Söderblom ist sehr ausführlich und sucht seine Parallelen überall. Auch für mich hat sein Buch grofsen Wert, obwohl ich, wie schon oben hervortrat, in manchen Punkten ihm nicht beipflichten kann.

Windischmann's „Anâhita" und „Mithra" haben namentlich wegen des klassischen Materials, das er beibringt, ihren Wert noch nicht verloren, wenn auch die Übersetzungen der betreffenden Yašts verbesserungsfähig sind. Cumont's Prachtwerk ist ein Meisterstück, für die Kenntnis und das rechte Verständnis der Mithrasmysterien von unschätzbarem Werte. Wie ich über seine Auffassung des persischen und avestischen Mithradienstes denke, brauche ich hier nicht zu wiederholen (vgl. oben S. 357—361). * Die deutsche Ausgabe von G. Gehrich enthält den Hauptteil des Werkes, Geschichte, Lehre, Kultus und Kunst der Mithrasmysterien, in einer unter Mitwirkung des Verfassers hergestellten Übersetzung. — Die beiden Abhandlungen Darmesteter's gehören zu dem, was man seine erste Manier nennen könnte. Sie sind ebenso genial als einseitig. Die Beweisführung der ersten halte ich für mifslungen, in der zweiten ist wenigstens ein Kern von Wahrheit.

Über Söderblom's „Fravashis" siehe oben S. 259, Anm. 1.

Von Bradke sucht zu beweisen, dafs Ahura Mazda nicht der Stellvertreter des Asura Varuṇa ist, wie allgemein angenommen wird, sondern von Dyaūs asura, aber ich fürchte, dafs ihm dies nicht geglückt ist. Für Hillebrandt ist auch Haoma ein Mondgott; jedenfalls war er das nicht mehr für die Zarathustrier. Kohut schlägt sicherlich den Einflufs des Pârsismus auf das Judentum zu hoch an, und auch Cheyne neigt vielleicht zu sehr dazu. Stave ist es gelungen, diesen Einflufs auf manchen Punkten zu hoher Wahrscheinlichkeit zu erheben, obwohl er mit richtiger Kritik die Originalität des Judentums in anderer Hinsicht verteidigt. * Zu ähnlichen Resultaten gelangen die neuesten Erörterungen des erwähnten Problems von Böklen (in seiner oben genannten eschatologischen Studie), der sich sehr zurückhaltend äufsert, und Bousset, dessen kürzlich erschienenes vortreffliches Buch über das Judentum der neutestamentlichen Zeit deshalb hier angeführt wird, weil der Verfasser in ihm auch den möglichen Beziehungen zwischen jüdischer und iranischer Religion aufmerksam und sachkundig nachgegangen ist (VI. Abschnitt: Das religionsgeschichtliche Problem, S. 448 ff.).

Nachlese des Verfassers [1].

Band I.

S. 42. Es scheint hier ein Widerspruch vorzuliegen zwischen dem, was Z. 10 über das Hervorgehen des ḥu an den Tag gesagt wird, und dem Z. 33 f. ausgesprochenen Zweifel, ob man dies schon in der ältesten Zeit lehrte. Man füge daher in Z. 10 zwischen „dann" und „als" ein: — so lehrte man wenigstens später —.

S. 45, Z. 3 lese man statt der Worte: „Um dieses Glückes teilhaftig zu werden", die sich auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen scheinen, was jedoch die Absicht nicht ist: „Um sich das Fortleben nach dem Tode zu sichern."

---

1) Dr. Alb. Poutsma in Amsterdam hatte die Güte, mich auf einige Unklarheiten und Widersprüche hinzuweisen, die er bei aufmerksamer Lektüre im ersten, wie in der ersten Hälfte des zweiten Bandes dieser Geschichte bemerkt hatte. Er hat mir damit einen Dienst geleistet, für den ich ihm dankbar bin. Die Unklarheiten sind oft eine Folge der Lückenhaftigkeit der Quellen, welche mir kein Recht gab, mich mit gröfserer Bestimmtheit auszudrücken, können aber hier und da doch beseitigt werden. Widersprüche werden sich immer einstellen, wenn zwischen der Abfassung verschiedener Teile einer Geschichte Jahre verstreichen, wie das bei meinem Werke der Fall war. Fortgesetzte Studien und neu entdeckte Quellen nötigen dann zur Modifikation früher ausgesprochener Meinungen. Um den gerechtfertigten Beschwerden abzuhelfen, lasse ich obige Nachlese folgen. C. P. T.

S. 54. Wenn hier gesagt wird, dafs die Könige des mittleren Reiches die gleichen Huldigungen wie die Götter empfingen, selbst Nuter genannt und nicht selten höher gepriesen wurden als die grofsen Wohlthäter des Landes, Râ und Hâpi, so scheint dies im Widerspruch zu stehen mit dem, was S. 56 zu lesen ist, dafs „vor allem die noch regierenden Könige nicht so hoch als König Ptah, Tum oder Râ standen". Dr. Poutsma vermutet, dafs die Lösung jenes scheinbaren Widerspruchs darin zu suchen sei, dafs S. 54 die offizielle, S. 56 die Volksreligion geschildert werde. Richtig! Aber, fragt er, welche waren es denn, die die Könige höher priesen als Râ? Antwort: Sie selbst oder ihre Hofpriester in den Inschriften der Königsgräber.

Ebds. Z. 20 ff. Dr. Poutsma weifs die Worte: „Die Priesterschaft wird viel mehr als früher ein Stand, eine Würde, welche meist vom Vater auf den Sohn übergeht" nicht zusammenzureimen mit S. 65 f.: „Doch bildeten sie jetzt (in der zweiten Thebanischen Periode) weit mehr als früher einen eigenen, wenn auch nicht erblichen Stand", der nach S. 114 dann erst in der Saïtischen Periode erwuchs. Und er verweist dabei auf Wiedemann, Geschichte von Alt-Ägypten, S. 148, welcher sagt, dafs unter den letzten Ramessiden, also noch in der zweiten Thebanischen Periode, die Oberpriesterschaft von Theben auf den ältesten männlichen Verwandten des Inhabers erblich überging. Der Widerspruch ist nur scheinbar. Ein Stand ist kaum erblich, wenn man ihm durch Geburt notwendig angehört. Der Priesterstand war es also nicht zur Zeit des mittleren Reiches, obschon das Amt damals meist vom Vater auf den Sohn überging, ebensowenig wie der Predigerstand erblich ist, obwohl sich unter ihnen eine grofse Anzahl von Predigersöhnen befindet, ja selbst ganze Familien und Geschlechter von Theologen. Der ägyptische Priesterstand war es ebensowenig unter dem zweiten Thebanischen

Reiche, obgleich die Oberpriester von Theben gegen das Ende dieser Periode ihre besondere Würde erblich machten, im Zusammenhang mit ihrem Streben, sich der Königskrone zu bemächtigen, was ihnen zeitweilig gelang.

S. 73, Z. 25 „zeigen sich die ersten Spuren der Vergeltungslehre“. Das ist nicht ganz richtig, sofern wahr ist, was S. 58 von den eschatologischen Vorstellungen zur Zeit des Mittelreiches gesagt wird, nämlich dafs auch damals schon sittliche Gedanken nicht gänzlich darin fehlten, und man schon damals seine Hoffnung auf das Bewufstsein gründete, den Willen der Götter gethan zu haben. Man lese demnach S. 73: „findet man die erste symbolische Vorstellung, welche von der Existenz einer bestimmten Vergeltungslehre zeugt“.

S. 84, Z. 30: „von einer Abnahme des Umfanges des Reiches oder der Autorität des Königs ist unter seiner Regierung nichts zu spüren“. Dieses Urteil stützte sich auf das, was man aus der Darstellung, welche die ägyptischen Denkmäler von seiner Macht und Herrschaft geben, erschliefsen zu können meinte, und wurde geschrieben, ehe die El-Amarna-Briefe entdeckt waren. Diese Briefe erzeugten bei mir den Eindruck, dafs unter der Regierung des genannten Fürsten die Macht Ägyptens über Kanaan und Aramaea, die damals allerdings noch bestand und anerkannt wurde, schnell abnahm. Dies sprach ich aus auf S. 303, obschon der Zusatz: „und bald gänzlich zu grunde ging“ vielleicht zu viel besagt. Vgl. meine Rektoratsrede: West-Azië in het licht der jongste ontdekking, Leiden, Brill 1893, namentlich die englische Übersetzung von Miss Taylor: Western Asia according to the most recent discoveries, London, Luzac & Cie., o. J., und die deutsche Bearbeitung von G. G.(ehrich) in Beilage zur Allgem. Zeitung,

München 1895, Nr. 209—210: Westasiens Vergangenheit im Lichte der Funde von El Amarna (Bd. I, S. 437). Ich will nicht verschweigen, dafs einige Gelehrte diese Auffassung bestritten haben, jedoch ohne mich zu überzeugen.

S. 95, Z. 17 f. müssen die Worte: „unter dem Einflufs vielleicht persischer, sicherlich griechischer Ideen“ gestrichen werden. Den wirklichen Hergang der Sache findet man auf S. 113.

S. 124, Z. 12 lese man statt „Den reinen Monotheismus“: „Den Monotheismus in irgendwelcher Form“.

S. 138. Bekanntlich sind gegen die von Nabûna'id für Naram-Sin und damit für dessen Vater Sargon angegebene Jahreszahl von C. F. Lehmann in seinem Werke Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie, Leipzig 1898, ernstliche Bedenken geltend gemacht. Er hat nachgewiesen, dafs nach dem, was für die Chronologie der babylonischen und assyrischen Geschichte als feststehend betrachtet werden darf, und dem, was die jüngsten Entdeckungen über gleichzeitige Dynastieen in Ur, Širpurla und Agane zu Tage gefördert haben, Sargon und sein Sohn nicht schon um 3800 v. Chr. regiert haben können, sondern erst viel später. Er glaubt hier einen Irrtum um nicht weniger als 1000 Jahre konstatieren zu müssen und setzt jene daher auf etwa 2800 v. Chr. an. Abgesehen von der Frage, ob der Unterschied wirklich so grofs und die Ursache des Fehlers von L. richtig erklärt ist, kann man gegen seine Beweisführung nichts einwenden. Wie Ed. Meyer habe auch ich mich, in meiner Anzeige von L.'s Buch in der ZA. XIV, 390 ff., ihr bereits angeschlossen. Man lese daher auf S. 138 statt der Worte: „Nimmt man ... lange nachher“ folgendermafsen: „Die Richtigkeit dieser Zeitbestimmung ist mit Recht bezweifelt.

So früh kann die Regierung der genannten Könige von Agane nicht angesetzt werden, jedenfalls nicht früher als 3000 v. Chr. Damals, und vielleicht schon früher, bestand bereits" u. s. w. Was auf S. 145 in runder Zahl als Blütezeit von Širpurla angegeben wird, kann mithin unverändert bleiben.

S. 211, Z. 31 ff. sind die Worte zu streichen: „Und sie unterscheiden sich ... denen zu widerstehen Gottlosigkeit ist", da dies in seiner Allgemeinheit nicht von allen semitischen Völkern gesagt werden kann. Wenigstens würde davon ausgenommen werden müssen, was sie den früheren Bewohnern der Länder entlehnten, die sie sich unterworfen hatten oder mit denen sie allmählich verschmolzen waren.

S. 282, Z. 5 „die ašêra's oder heiligen Baumstämme". Nach Moore in Encycl. Bibl., s. v., sind es vielmehr Pfähle und keineswegs Surrogate für den heiligen Baum. Jedenfalls handelt es sich um Symbole, ursprünglich Fetische der kanaanäischen Göttin Ašêra, von der S. 305 und 309 die Rede ist.

S. 303. Siehe das oben über S. 84 Gesagte.

S. 310, Z. 27 f. „in der Gestalt eines Baumstammes". Siehe, was oben zu S. 282 gesagt ist. Die ašêra gehörte nicht zum Jahvedienste, sondern war von den Kanaanäern übernommen, wo Jahve den lokalen Baʿal ersetzte.

Ebds. Z. 34 f. „obwohl diese Vorstellung ... entlehnt war." Man füge hier ein: „wahrscheinlich".

S. 345, Z. 14 f. „und die obendrein zu dem uralten Jahvedienst gehörten". Statt dessen lies: „und die obendrein schon lange mit dem uralten Jahvedienste verbunden waren", sofern sie ursprünglich nicht zu ihm gehörten.

Band II.

S. 63, Z. 24 lies statt „Überlieferung": „Überlebsel". Das hier Gesagte ist nicht ganz richtig. Mit Recht wendet Dr. P. dagegen ein, dafs z. B. aša-ṛta, ein alter gemeinschaftlicher Begriff, in der Lehre beider Religionen, der vedischen wie der zarathustrischen, einen wichtigen Platz einnimmt. Es würde demnach besser sein, die Worte „in religiöser Hinsicht" (Z. 18) zu ersetzen durch: „in Mythologie und Tradition".

Ebds. und ff. Dr. P. fragt, ob das, was hier und weiter S. 91 f. und 151 von Soma-Haoma und S. 64 f. und 76 f. von einem Unsterblichkeitstrank im allgemeinen gesagt wird, wohl genügend motiviert; vor allem, ob ich nicht gezwungen sei, auf Soma-Haoma dieselbe Schlufsfolgerung anzuwenden wie auf Mitra-Mithra. Ist es gestattet, fragt er, von diesem anzunehmen, dafs er ein ostarischer Gott gewesen sei, weil er bei beiden Völkern verehrt wurde, so dafs selbst die Zarathustrier, die ihn anfänglich negierten, genötigt waren, ihm einen Platz unter ihren Yazatas und in ihrem Kultus einzuräumen, und Soma-Haoma diesen Charakter abzuerkennen, obschon übrigens von ihm dasselbe gesagt werden kann? Diese Frage ist sehr natürlich, und aus dem angeführten Grunde habe ich daher früher mit anderen angenommen, dafs Soma-Haoma ebensogut wie Mitra-Mithra ein ostarischer Gott gewesen sei. Aber man hat daran gezweifelt aus folgenden Gründen: 1. während M., wie sich aus den zahlreichen mit dem seinigen zusammengesetzten Eigennamen ergiebt, die bei Iraniern aller Zeiten und Stämme vorkommen, offenbar bei ihnen ein sehr populärer Gott gewesen ist, weit mehr als er das bei den vedischen Indern blieb, und als solcher auch bei den Griechen des fünften Jahrhunderts schon bekannt war, scheinen diese erst viel später von Haoma gehört zu haben, und kommen theophore Eigennamen, die mit

dem seinigen zusammengesetzt sind, fast gar nicht und jedenfalls erst sehr spät vor; 2. verschiedene Gründe haben auch einige Vedakenner zu der Vermutung geführt, dafs Soma auch im vedischen Pantheon eine der jüngeren Schöpfungen sei, bei den noch neben- und durcheinander wohnenden iranisch-indischen Stämmen in der Indusgegend entstanden, deren eigenartiger Dienst sich von dort nach Osten und Westen verbreitete und an den beiden gleichnamigen Strömen Sarasvati und Harahvaiti — ein mythischer Name, der zuerst auf den Indus angewandt wurde — zu zwei selbständigen Kultusformen ausgestaltet wurde, von denen die eine fortan den vedischen Kultus beherrschte, die andere später in den Zarathustrismus eindrang. Das ist nur eine Hypothese. Wer meint, dafs sie auf schwachen Gründen fufse, kann darum auch weiterhin Soma-Haoma als einen ostarischen Gott betrachten. Wer sie für wahrscheinlich hält, mufs es bezweifeln. Dies gilt jedoch nur von diesem bestimmten Gotte mit seinen eigenartigen Riten, und — wie sich von selbst versteht — keineswegs wird dadurch ausgeschlossen, dafs die Arier schon von altersher einen oder den anderen berauschenden Trank, Wein, Meth oder sonst etwas anderes, als Lebens- und Unsterblichkeitstrank gekannt und seinem Genius eine Art Kult gewidmet haben.

S. 90, Z. 26 ff.: „An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura mit seinem Stabe von sechs Ahuras getreten, die Siebenzahl, welche später die Ameša speñtas genannt werden ... der Offenbarung". Man lese dafür: „An die Stelle der alten Götter ist jetzt Mazda Ahura als der einzige eigentliche Hauptgott getreten, jedoch umgeben von einigen, von ihm abhängigen, durch ihn geschaffenen oder, mehr mythologisch ausgedrückt, aus ihm geborenen Genien, die, wenn nicht alle, so doch der Mehrzahl nach schwach personifizierte Begriffe sind.

Wahrscheinlich nannte man sie schon in der gâthischen Periode Ameša spenta's, aber erst später wurden sieben von ihnen (nicht immer dieselben) ausgewählt, um mit dem ausschliefslichen Anrecht auf diesen Namen an die Spitze aller Yazatas gestellt zu werden. Diese Siebenzahl stammte als heilige Ziffer der Hauptgötter schon aus der ostarischen Periode, denn in Indien geschah dasselbe mit den Âdityas, deren Anzahl ebensowenig von vornherein feststand. Diese Siebenzahl von Göttern steht wahrscheinlich in Verbindung mit den sieben Teilen (karšvare, dvipa), in die Inder wie Iranier die Welt einteilten."

Dr. P. bemerkte richtig, dafs das, was ich hier schrieb, nicht gut mit dem übereinstimmte, was ich über diesen Punkt S. 66 f. gesagt hatte und dann wieder S. 139 f. und 152 f. ausführte. Durch die Lesart, die ich jetzt vorschlage, ist die Harmonie hergestellt. Zwischen den anderen Stellen bestand kein wesentlicher Widerspruch. Vielleicht habe ich mich aber über dieses einigermafsen verwickelte Problem nicht mit der nötigen Klarheit geäufsert. Ich will daher meine Meinung noch einmal kurz zusammenfassen, so dafs sie, wie ich hoffe, an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läfst.

Von jeher schrieb man gewissen Zahlen, wie 3, 4, 7, 12 und anderen aus irgendwelchen Gründen besondere Heiligkeit zu und ordnete nach ihnen die Götter an, welche man besonders ehren wollte. Es sind, wie Bergaigne, Religion védique III, 99 es ausdrückt: „des cadres données d'avance, indépendamment des individualités qui peuvent être appelées à les remplir." Als nun die Lehre von den Ameša spentas bei den zarathustrischen Heilspropheten entstand, und solange sie noch in flüssigem Zustande verharrte, stand die Anzahl dieser Wesen durchaus nicht fest. Man kann gegen zehn oder zwölf von ihnen zählen.

Mit den vedischen Âdityas scheint dasselbe der Fall

gewesen zu sein, obgleich Varuṇa, Mitra und Aryaman wohl ständig dazu gerechnet wurden. Erst später, in den Schulen, als man das Bedürfnis empfand, die göttlichen Wesen in verschiedene Kategorieen zu verteilen oder hierarchisch zu ordnen, machte sich die traditionelle Heiligkeit der Siebenzahl wieder geltend, und man traf zu diesem Zwecke eine Auswahl aus den zahlreicheren Ameša speñtas. Mit den Âditya's dagegen scheint das Umgekehrte vor sich gegangen zu sein: man erreichte die Siebenzahl, indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakša und Añça, hinzufügte.

S. 126, Z. 7 „in allen alten Religionen“, lies: „in allen anderen alten, namentlich in den arischen Religionen“.

S. 156, Z. 24. „Und die beiden Geister selbst gehören noch mehr zum Bereich der religiös-philosophischen Spekulation als zu dem der praktischen Religionslehre. In der Praxis nehmen die altarischen bösen oder Lügengeister, die Drujas, noch immer den höchsten Rang ein. ‚Die Drukhš‘ ohne weiteres ist sogar die Bezeichnung für den bösen Geist im allgemeinen.“ Dr. P. findet hier einen Widerspruch zu dem, was ich früher S. 33 vom Avesta sagte, nämlich daſs es ein Bild der Entwickelung des Zarathustrismus lieferte, wie er in den Schulen der Priester und Theologen lebte.

Ist doch, meint er, „praktische Religionslehre, Praxis“ ziemlich dasselbe wie „Folklore“, und dies können wir mithin im Avesta, wenn es sich damit wirklich so verhält, wie Sie sagen, nicht erwarten. Aber zunächst ist das, was man mit dem unglücklichen Namen „Folklore“ bezeichnet, ganz etwas anderes als praktische Religionslehre oder Praxis, was in diesem Zusammenhange nur ein abgekürzter Ausdruck für praktische Religionslehre, praktische Theologie ist. Natürlich ist damit

hier nicht dasjenige gemeint, was wir im Hochschulunterricht so nennen. Es ist die Religionslehre oder Theologie, die nicht nur schulmäfsige Spekulation bleibt, sondern auf deren Annahme und Bekenntnis man bei allen Gläubigen rechnet. Das war die Lehre von den beiden Geistern in der Gâthaperiode noch nicht, aber sie sollte es später werden. In dieser ältesten Periode galt noch die altarische Lehre von den Drujas sowohl für die Propheten wie für ihre Anhänger, und der Name, mit welchem man den höchsten von diesen Dämonen bezeichnete, war noch nicht Anra mainyu, sondern „die Drukhš".

Ferner besteht die Lehre der Schulen nicht lediglich aus philosophischen Spekulationen, sondern ebensowohl aus angepafsten, symbolisierten und systematisierten Volksvorstellungen. Man müfste sich daher wundern, wenn sich nicht auch im Avesta, wie in jedem ähnlichen heiligen Kanon, eine Fülle von „Folklore" fände.

November 1901.

C. P. Tiele.

Nachträgliche Bemerkungen des Herausgebers.

I, S. 271, Z. 21 f. Statt „Zu den ersteren gehört ... Rešuph oder Aršuph" lies: „Zu den ersteren gehört außer der nordsyrischen ʿAtar-ʿate, der in Philistäa und Kanaan als Derketo verehrten Göttin, von deren Kultus einzelne Spuren in Phönizien und Cypern gefunden sind, der Gott Rešuph oder Aršuph" u. s. w. Ich verdanke den Hinweis auf dieses Versehen einer gütigen brieflichen Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Grafen von Baudissin. Vgl. auch dessen Anzeige der 2. Hälfte des I. Bandes in Theol. Literaturzeitung 1897, Sp. 295.

I, S. 405, Z. 12 ist statt „Herm. Lincke" zu lesen: „Arthur Lincke"; ebenso S. 409, Z. 34 statt „H. Lincke": „A. Lincke". (Gütige Mitteilung des Herrn Dr. phil. Arthur Lincke.)

I, S. 446 ist die Berichtigung zu S. 259 Anm. 1 zu streichen.

G. Gehrich.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Tiele
Geschichte der religion
im altertum

244955

AUG 4 1966	R. A. Bowman Orc. Inst. 220 (Fac.).